Иванов-Разумник

# ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

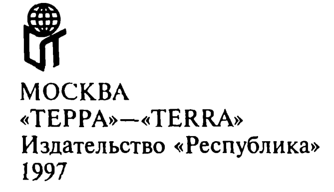
2

Иванов-Разумник

# ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

В трех томах

Том второй



МОСКВА
«ТЕРРА»—«TERRA»
Издательство «Республика»
1997

УДК 1
ББК 60.56+83
И20

Подготовка текста,
послесловие и примечания
*И. Е. Задорожнюка и Э. Г. Лаврик*

**Иванов-Разумник**
И20 История русской общественной мысли: В 3 т. Т. 2 / Подгот. текста, послесл. и примеч. И. Е. Задорожнюка и Э. Г. Лаврик. — М.: Республика; ТЕРРА, 1997. — 400 с.

ISBN 5-250-02663-X (т. 2)
ISBN 5-250-02662-1

После многих десятилетий забвения отечественным читателям возвращается одно из оригинальных произведений, опубликованное в начале века и в течение двенадцати лет дополнявшееся автором при переизданиях. Книга уникальна по своеобразию и ясности мысли, по масштабу развернутой в ней панорамы великого века русской литературы — главной выразительницы, как считал Иванов-Разумник, философской, социальной, нравственной мысли в России.

Второй том издания включает главы XII–XXI произведения.

**УДК 1**
**ББК 60.56+83**

**ISBN 5-250-02663-X (т. 2)**
**ISBN 5-250-02662-1**

## Глава XII
# Герцен

### I

В то самое время, когда Белинский и его друзья подходили к изучению Шеллинга, а Чаадаев только что закончил свои "Философические письма" — в русской общественной мысли появились первые всходы *социализма,* которому вскоре было суждено стать господствующим мировоззрением русской интеллигенции; появились они в кружке, собравшемся в начале тридцатых годов около Герцена и Огарева. Кружок этот, увлекшийся сен-симонизмом, с самого начала обратил свое главное внимание на социальные проблемы и все время стоял на той точке зрения, к которой Белинский и другие представители русской интеллигенции, вроде петрашевцев, пришли только в сороковых годах, то есть на точке зрения утопического социализма, всецело пересаженного к нам с Запада. В то же время ненависть ко всяческому мещанству спаивала в одно целое членов герценовского кружка, а решение проблемы индивидуализма ставилось ими во главу угла их мировоззрения: Огарев строил в эту эпоху всеобъемлющую философскую систему, в которой ставил "задачу общественной организации: сохранить при высочайшем развитии общественности полную свободу индивидуальную... Сочетать эгоизм с самопожертвованием — вот в чем дело, вот к чему должно стремиться общественное устройство...". В это же время Герцен начинал свою литературную деятельность статьей о Гофмане и восхвалением этого непримиримого врага духовного мещанства.

В начале тридцатых годов Герцен был приверженцем философского романтизма, господствовавшего в то время среди русской интеллигенции. "Это был период романтизма в моей жизни, — говорил впоследствии Герцен о 1834—1838 годах, — мистический идеализм, полный поэзии, любовь, всепоглощающее и всенаправляющее чувство" ("Дневник", 22 октября 1842 г.). К концу тридцатых годов Герцен все более и более порывал с романтиз-

мом и старался убедить себя, что романтическое воззрение свойственно только юности, что достойны сожаления те люди, которые, вступив в зрелый возраст, не могут в то же время сбросить с себя пут религиозного и философского романтизма. (Сущность романтизма он, следуя за Гофманом, вполне правильно видит в "бесконечном влечении".) Ему казалось, что сам он сбросил с себя эти путы к сороковым годам и стал убежденным реалистом; но, в сущности, на душе его остался на всю жизнь осадок романтизма, мешавший ему успокоиться на плоском позитивном решении "проклятых вопросов". Только такой человек и мог впоследствии синтезировать славянофильство и западничество — две доктрины, стоящие на романтическом и реалистическом фундаментах.

Литературная деятельность Герцена в тридцатых годах не могла быть особенно производительной, отчасти по независящим от него обстоятельствам. В то время как русская интеллигенция в бурном споре партий вырабатывала те два мировоззрения, которые охарактеризовали собою впоследствии сороковые годы, Герцен сидел то в вятской, то во владимирской, то в новгородской ссылке и иногда был на шаг от возможности стать лишним человеком, пригодиться "только для тени в каком-нибудь романе, ибо les exicstences manquèes, les gènies morts en herbe[1] — в моде", как он сам писал Огареву (1836). Но тут спасла его любовь, которой посвящено много ярких страниц в "Былом и думах"; затем приподняло его дух возвращение в Москву (1840), споры с Белинским, с Бакуниным, с Аксаковыми. Однако немедленно последовавшая ссылка в Новгород чуть не окончательно добила Герцена. Правда, в провинции он узнал и увидел систему официального мещанства во всей ее красе, а также познакомился и с беспросветным обывательским мещанством окружающего его общества; ссылка Герцена заложила, таким образом, прочное основание его жгучей ненависти к мещанству.

Нельзя, однако, безнаказанно целыми годами быть окруженным сплошной стеной мещанства; фатальным образом или сделаешься лишним человеком, или растворишься в окружающем болоте. В "Дневнике" Герцена эпохи его новгородского сидения (1841—1842) мы находим много горьких строк, боязливых вопросов, опасений

[1] Несостоявшиеся жизни, гении, умершие до созревания *(фр.)*.

превратиться в лишнего человека; в это же время задуман и Бельтов, в котором можно найти много автобиографических черт. Что же касается влияния мещанства, то, когда Герцен вернулся из новгородской ссылки в столицу (1842 г.), — чуткому Белинскому показалось, что "от Герцена попахивает умеренностью и благоразумием житейским, то есть началом падения и гниения" (письмо к Боткину, 6 февраля 1843 г.); к счастию, в кипучей общественной жизни Герцен скоро смыл с себя всю прилипшую к нему грязь мещанства и явился "neu belebt und jung im frischen Gotterreich[1], в царстве вечно развивающейся мысли человеческой. С начала сороковых годов начинается его оживленная литературная деятельность в рядах западников; и в первых же своих статьях этой эпохи Герцен так или иначе пытается подойти к решению проблемы индивидуализма.

## II

"По поводу одной драмы" начинает собой этот ряд глубоко интересных для нас статей (1842). Проблема индивидуализма ставится Герценом уже в самом эпиграфе: "Сердце жертвует род лицу, разум — лицо роду. Человек без сердца не имеет своего очага; семейная жизнь зиждется на сердце; разум — res publica человека". Сам Герцен не согласен ни на ту ни на другую жертву, а потому у него "ум с сердцем не в ладу". Ряд мыслей на эту тему он высказывает по поводу вопроса, насколько семья должна поглощать личность, и начинает с критики воззрения некоторых славянофилов, по которому краеугольным камнем брака является не любовь, а нравственный долг; согласно этой точке зрения (по своему существу, несомненно католической), даже неудачный брак нерасторжим, ибо человек должен принести себя в жертву идее брака и своим самопожертвованием укрепить идею. "Тебе, как личности, выхода нет; да и гибни себе, ты — случайность. Необходим человек, а не ты" — так формулирует Герцен эту точку зрения, с которой, конечно, не может согласиться. Для него, как и для Белинского этой эпохи, человеческая личность выше общества, выше человечества, а тем паче выше семьи; он не желает примириться с требованиями "разума" и пожертвовать лицо

---

[1] "Вновь возродившимся и юным в чистом Царстве Божием" *(нем.)*.

роду и в то же время настолько же не желает подчиниться указаниям "сердца" и пожертвовать род лицу. Он жаждет синтеза и колеблется между лицом и родом, висит между ними, как гроб Магомета между зенитом и надиром, искренне сознаваясь, что "в самом колебании между двумя мирами — личности и всеобщего — есть непреодолимая прелесть...".

Однако это колебание, то есть процесс решения проблемы, не есть еще разрешение ее; последнее Герцен находит в требовании *широты* человеческой личности. Личность имеет все шансы погибнуть, если все свои интересы, всю свою любовь возложит на частное, индивидуальное и совершенно отречется от общего, ибо "чем более человек сосредоточивается на частном, тем более голых сторон он представляет ударам случайности..." (только в связи с этим местом можно правильно понять письмо к Герцену Грановского, в котором последний говорит: "Когда-то ты оскорблял меня, говоря: "Не полагай ничего на личное, верь в одно общее", а я всегда клал много на личное..."; письмо от 25 августа 1849 г.). Отдаваясь исключительно частному, человек строит свой дом на песке, не говоря уже о том, что впадает при этом в узкое мещанство; если при этом он гибнет, то это только его вина: "Пенять не на кого: личность человека не замкнута; она имеет широкие ворота для выхода", а именно — ворота, ведущие в сферу общих интересов. Это единственный выход. "Не отвергнуться влечений сердца, не отречься от своей индивидуальности и всего частного, не предать семейство всеобщему, но раскрыть свою душу всему человеческому, страдать и наслаждаться страданиями и наслаждениями современности, работать столько же для рода, сколько для себя, словом, развить эгоистическое сердце во всех скорбящее, обобщить его разумом и в свою очередь оживить им разум..." Надо, одним словом, "жить во все стороны", по великолепному выражению Герцена; в этой широте и всесторонности — единственное решение проблемы индивидуализма для каждой отдельной индивидуальности.

Статья "По поводу одной драмы" развилась из мыслей, набросанных Герценом в его "Дневнике" от 13 сентября 1842 г. "Какой фазис в жизни занимает любовь, потом семейство? — спрашивает там Герцен и отвечает: какой бы ни занимало, но исключительно человек не должен себя погружать в одно индивидуальное чувство. У него якорь спасения в идее, в мире общих интересов;

дух человека носится между этими двумя мирами. Пренебреги он сердцем индивидуальным, он был бы урод, обратно — тоже..." Но иногда бывает, что этого выхода в сферу общего нет; тогда человек гибнет, но это не вина его, а беда его: так мог погибнуть Герцен в новгородской ссылке, если бы она продолжилась не год, а пять и десять лет, в болоте обывательского и официального мещанства. Ему пришлось бы тогда "положить все свои интересы на частное"; и кто бы тогда был виноват, если бы с крушением этого "частного" погиб и сам Герцен?

Он сам задавался такими тревожными вопросами; недаром именно во время новгородского сидения им начат роман "Кто виноват?", представляющий собой лишь художественную иллюстрацию к мыслям, изложенным в статье "По поводу одной драмы". Действительно, кто виноват в страданиях Круциферского, в любви Круциферской к Бельтову, в гибели трех жизней, столкнувшихся по дороге? Еще в своем "Дневнике" (13 сентября 1842 г.) Герцен заметил на это: "Вот что тут ужасно: *все правы*"; а в статье "По поводу одной драмы" ответил подробнее: "Виновных тут нет в том смысле, в котором хотят виноватых (как сознательных преступников); есть одна вина, за которую их нельзя отдать под суд, но которая была причиной всех бедствий, причиной скрытой, неизвестной им..." Их вина в том — и не столько вина, сколько беда, — что они не знают выхода из мира частного в мир всеобщего; закулисная вина их несчастья — "...преступное отчуждение от интересов всеобщих, преступный холод ко всему человеческому вне их тесного круга". Таким образом, роман "Кто виноват?" является только отрицательной иллюстрацией к положительному решению, данному еще в статье "По поводу одной драмы"; это решение: надо жить во все стороны, жить и в частном и во всеобщем. Человеческая личность должна быть *широкой*.

## III

Немедленно после такого решения проблемы индивидуализма перед Герценом встал новый вопрос, о примирении широты человеческой личности с глубиной ее. Действительно, приняв критерий широты личности во всех сферах жизни, не останемся ли мы в области, например, науки или поверхностном знании, характеризующем дилетантство? Что станет с наукой, которая требует от

своих учеников не широты, а специализации? Каково вообще должно быть отношение человека к "специальности"? Все эти вопросы, тесно связанные с теорией прогресса, затронуты Герценом в ряде интересных статей "Дилетантизм в науке" и "Буддизм в науке" (1841 и 1843). К последней статье Герцен берет эпиграфом евангельское изречение: "Погубивший свою душу найдет ее" и этим определяет свое отношение к вопросу о специализации, строя свою аргументацию на гегельянской триаде. Наука, заявляет Герцен, не может существовать без специализации, без разделения труда, но также не должна обращаться в узкоспециальное ремесленничество: и дилетанты, и цеховые ученые, буддисты науки, одинаково далеки от истины. Дилетанты хватают на лету только вершки всех наук, а потому не знают ни одной, они скользят по поверхности и не могут углубиться ни в один вопрос. Они всегда готовы изучать все, говорить de rebus omnibus quibusdam aliis[1]: "Дилетант занимается всем scibile, да еще сверх того тем, чего знать нельзя, то есть мистицизмом, магнетизмом, физиогномикой, гомеопатией, гидропатией и проч.". Цеховые ученые — полнейшая противоположность дилетантам; они пожертвовали всеобщему — науке — своей личностью: они — жертвы постоянно развивающегося разделения труда; многие общечеловеческие чувства у них атрофированы; в них часто изумляет сочетание "огромных сведений с всесовершеннейшею тупостью", такой специалист — "вечный недоросль между людьми". Действительно, "на что химику *Гамлет?* На что физику *Дон Жуан?*", — рассуждают такие специалисты; на что ботанику общественная деятельность? На что математику — история, астроному — искусство? Все специалисты, рассуждающие таким образом, сами того не сознавая, пожертвовали своей человеческой личностью во имя сухой и мертвой абстракции науки; сама такая наука — безжизненна, такой ученый — жалкий Вагнер,

Der immerfort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet![2]

"Человек готов принять всякое звание, но к званию человека еще не привык", — с горечью замечает Герцен;

---

[1] Обо всем и еще о многом другом *(лат.)*.

[2] ...который все ползет дорожкою одной,
Сокровищ шарит жадною рукой —
И рад, когда червяк найдется дождевой!*

в этом лежит причина появления таких Вагнеров, старающихся с полным восторгом напялить на себя мундир какого-нибудь цеха, касты или специализироваться на каком-нибудь дождевом черве.

Что же делать? Без разделения труда наука обращается в дилетантизм; при разделении труда она переходит в ремесленничество. Специализация необходима, говорит Герцен; наука "требует с самого начала жертвоприношения личностью". Дилетанты чрезмерно дорожат своей личностью и боятся пожертвовать ею науке, хотя бы временно, а потому они остаются у порога науки; буддисты жертвуют своей личностью без протеста и жертвуют на всю жизнь, а потому и обращаются в мертвые, безжизненные мумии. "Наука есть царство безличности", природа и жизнь — могучее царство индивидуальности; личность должна самозаклаться в науке для того, чтобы после воскреснуть в высшем и более сознательном самопонимании: так погубивший свою душу спасет ее. "Мутные индивидуальности, вырабатываясь из естественной непосредственности, туманом поднимаются в сферу всеобщего и, просветленные солнцем идеи, разрешаются в бесконечной лазури всеобщего... (а затем) они низвергаются благодатным дождем, чистыми кристальными каплями на прежнюю землю". Такая "возвращенная личность" есть вид и индивид вместе: "Она постигла свою всеобщность и сохранила свою единичность".

Но как все это возможно? Как произойдет такой синтез? Очищая свои мысли от эффектной гегельянской позолоты, сам Герцен выясняет свою точку зрения, являющуюся своего рода "научным индивидуализмом", вполне подобным тому "эстетическому индивидуализму", с которым мы познакомились у Пушкина. Научный, то есть относящийся к сфере науки, индивидуализм заключается приблизительно в следующем положении: в области научного творчества всесилен принцип "наука для науки", как вполне справедливо утверждают цеховые ученые, буддисты науки; но в то же время применение этого принципа к самому ученому неизбежно ведет к узкой специализации и мещанству, и в этом отношении совершенно правы дилетанты. *Цель науки — в науке, но цель ученого, как человека, в самой жизни*. Человек шире науки и должен помнить, что наука для него, а не он для науки. Отсюда вывод: истинная точка зрения, синтез буддизма и дилетантизма заключается во вполне возможном соединении специализации с общечеловеческой широтой.

Специалисты-ученые, буддисты науки из-за деревьев не видят леса, дилетанты — в лесу не желают и не умеют различать отдельных деревьев; "дилетанты смотрят в телескоп... ученые (специалисты) смотрят в микроскоп", в то время как надо, умея пользоваться и микроскопом и телескопом, смотреть на мир простыми глазами. Глубина специалиста отрицательно оттеняется его мещанской узостью, широта дилетанта — его мещанской плоскостью, а между тем и глубина и широта могут быть тесно соединены между собой. Необходимо, чтобы специалист не поглощался *всецело* своей узкой отраслью, необходимо, чтобы дилетант углубился *хоть в какой-нибудь* специальный вопрос; тогда в этом синтезе исчезнет и дилетант и специалист, а останется только человек науки, которому ничто человеческое не чуждо.

## IV

Это ярко антимещанское требование широты и глубины личности всегда стоит у Герцена на первом плане. В последних своих статьях, напечатанных в России (в "Современнике" 1847—1848 гг.), Герцен еще раз, и с новой стороны, подходит все к тем же глубоко занимающим его вопросам. В статье "Несколько замечаний об историческом развитии чести", статье, к сожалению, неоконченной, Герцен вскрывает этическую подоплеку понятия "чести", получившего такое уродливое развитие в XIX веке. Понятие "чести" является (и впервые явилось у рыцарства) признанием "бесконечного достоинства человеческого", "достоинства человеческой личности и святой неприкосновенности ее", первым проявлением этического индивидуализма. Впервые среди рыцарства средних веков *"человек научился уважать человека* в рыцаре"; до того времени личность считалась достойной внимания только как часть целого. Именно на древнем Востоке личность "почти затеряна в племени, в царстве"; в Греции и Риме мы наблюдаем высшее развитие гражданственности, человека, но не личности.

"Личность индивидуума терялась в гражданине, а гражданин был орган другой священной, обоготворяемой личности — личности города. ...(Греки) поглотили всеобщим личность, городом — гражданина, гражданином — человека; но личность имела свои неотъемлемые права..." — так писал Герцен о греко-романском мире еще в 1841 году в статьях о "Дилетантизме в науке". Теперь

он только развивает свою прежнюю точку зрения, указывая, что в греко-римском мире res publica[1] была все, личность — ничто. Но "средние века обернули вопрос: существенным сделалась личность, несущественным — res publica". Однако и то и другое равно односторонне, а потому и мещански узко: "жизнь общественная — такое же естественное определение человека, как достоинство его личности. Без сомнения, личность — действительная вершина исторического мира: к ней все примыкает, ею все живет, все общее без личности — пустое отвлечение; но личность только и имеет полную действительность по той мере, по которой она в обществе".

И Герцен приходит к тому же социологическому индивидуализму, который был так характерен для западников, так ярко выражался у Белинского в признании необходимости синтеза общества и личности при главенстве интересов последней. Для Белинского "*человеческая личность* — выше истории, выше общества, выше человечества", для Герцена "личность — действительная вершина исторического мира", но "истинное понятие о личности равно не может определиться ни в том случае, когда личность будет пожертвована государству, как в Риме, ни когда государство будет пожертвовано личности, как в средние века. Одно разумное, сознательное сочетание личности и государства приведет к истинному понятию о лице вообще... Сочетание это — труднейшая задача, поставленная современным мышлением".

В этой статье Герцен касается проблемы индивидуализма только мимоходом; в статье "Новые вариации на старые темы", к сожалению также неоконченной, он подходит к ней вплотную.

— Кто для кого, личность для общества или общество, государство для лица?

— Без сомнения, лицо для государства, иначе что же это будет — *эгоизм, своеволие!*

— Я совершенно согласен с вами, — иронически оканчивает Герцен этот воображаемый разговор и берет его эпиграфом при разборе проблемы индивидуализма, с силой восставая против шаблонного осуждения "своеволия" и эгоизма. Конечно, есть эгоизм и эгоизм: эгоизм, как система этических воззрений, признающих человека средством и только самого себя — целью, является, как нам это уже приходилось отмечать, антииндивидуализ-

[1] Общественное дело *(лат.)*.

мом и мещанством; но весьма часто приходится слышать другое определение эгоизма и ходячее противопоставление его мещански-добродетельному альтруизму, который рекомендует человеку "самого себя" считать только средством, всякое же выставление вперед человеческого "я" бичует как безнравственное, эгоистическое деяние.

Герцен энергично восстает против такого осуждения эгоизма и стремления "сделать из человека слезливого, сентиментального, пресного добряка, напрашивающегося на добровольное рабство". Еще в своем "Дневнике" (от 15 апреля 1843 г.) Герцен высказывал, что "эгоизм есть только сосредоточенное, болезненное, исключительное, сумасшедшее проявление личности, которая имеет сильный, резкий голос во всех начинаниях людских"; это он, конечно, говорит о том крайнем эгоизме, который является антииндивидуализмом и мещанством. Теперь, в разбираемой нами статье 1847 года, Герцен нападает главным образом на сентиментально-альтруистическую точку зрения, стремящуюся к полнейшему подавлению личности. "Что такое эгоизм? — спрашивает он, — сознание моей личности, ее замкнутости, ее прав? Или что-нибудь другое? Где оканчивается эгоизм и где начинается любовь? Да и действительно ли эгоизм и любовь противоположны, могут ли они быть друг без друга?"

Этот ряд смелых вопросов показывает, как далеко от своего времени ушел Герцен в понимании этических проблем: отрицание противоположения эгоизма и альтруизма, не сопровождающееся притом моралью утилитаризма (как это было у публицистов шестидесятых годов), переносит нас к этическому индивидуализму религиозно-философского течения начала XX века. Как был близок к нему Герцен, покажет продолжение цитаты, только что прерванной нами и которую мы позволим себе привести целиком.

"Не есть ли эгоизм одно и то же с индивидуализацией, — продолжает Герцен, — с этим сосредоточиванием и обособлением, к которому стремится все сущее, как к последней цели? Всего меньше эгоизма в камне; у зверя эгоизм сверкает в глазах, он дик и исключителен у дикого человека; не сливается ли он с высшей гуманностью у образованного? Вы думаете, что моралисты разрешили эти вопросы; нет, они отделываются доблестным негодованием против всего эгоистического; они знают, что эгоизм — значительный порок, им этого довольно; их беспорочная натура мечет громы на него и не унижается до

понимания. Странные люди! Вместо того чтоб именно на эгоизме, на этом в глаза бросающемся грунте всего человеческого, создать житейскую мудрость и разумные отношения людей[1], они стараются всеми силами уничтожить, замарать эгоизм, то есть срыть die feste Burg[2] человеческого достоинства и сделать из человека слезливого, сентиментального, пресного добряка, напрашивающегося на добровольное рабство... Вырвать у человека из груди его эгоизм значит вырвать живое начало его, закваску, соль его личности; по счастью, это невозможно и напоминает только того почтенного моралиста, который отучил свою лошадь от эгоистической привычки есть и очень сердился, что она умерла, как только стала отвыкать от пищи".

Нам нечего прибавлять к этой блестящей защите прав индивидуальности, а остается только указать на всю силу этического индивидуализма Герцена, приходящего таким путем и к индивидуализму социологическому. Лицо для общества, иначе будет эгоизм, своеволие — таков был обычный аргумент славянофильства, также основывавшегося на этическом индивидуализме; Герцен, исходя из этого же основания, доказал всю необоснованность ходячих нападок на эгоизм, противопоставляемый альтруизму, "общинному началу" и т. п., как это делали славянофилы. Он первый указал верный путь от этического индивидуализма к социологическому и перебросил в этом месте мост между славянофильством и западничеством; он показал, что словами "своеволие, эгоизм" и тому подобными жупелами запугать никого нельзя. Все сказанное выше об эгоизме Герцен повторяет и о "своеволии" личности в обществе. Своеволие — но "что же за нравственная обязанность быть под авторитетом *чужеволья?* Я полагаю, что своеволие есть высшая нравственная среда, что до нее и домогаются все".

Вывод из всего этого был уже давно высказан и Белинским и самим Герценом в признании человеческой личности действительной вершиной исторического мира,

[1] В этой фразе нетрудно видеть первые звуки утилитаристической морали, впоследствии столь резкой и задорной у Чернышевского, Писарева и эпигонов шестидесятых годов. Выше Герцен заметил еще определеннее: "Могу ли я любить кого-нибудь не для себя, могу ли я любить, если это не доставляет *мне,* именно *мне,* удовольствия?" Но, разумеется, такой яркий этический индивидуалист, как Герцен, был бесконечно далек от морали утилитаризма.

[2] Прочная крепость *(нем.)*.

стоящей выше истории, выше общества, выше человечества, выше всех сухих отвлечений и абстракций. В последней главе "Новых вариаций на старые темы" Герцен особенно останавливается на этом вопросе, разбирая его с типичной для него субъективно-индивидуалистической точки зрения, в которой он явился первым предшественником людей семидесятых годов. Абсолютная телеология создана не для человека, заявляет он; все объективно-абсолютные нормы подавляют собой человеческую личность. "Идея — все, человек — ничего", "всеобщему надо жертвовать частным" — против таких формул энергично восстает Герцен. "Разумеется, — заявляет он, — есть отношения, по которым всеобщее важнее частного; личность, противодействующая всеобщему, попадает в глупое положение человека, бегущего с лестницы в то самое время, как густая колонна солдат подымается на нее; таковы личности тиранов, консерваторов, дураков и преступников..." Недурное исключение, еще более подтверждающее правило, что, вообще говоря, личность важнее "всеобщего", как отвлечения и абстракции. Pereat mundus, fiat justitia[1] — гордо заявляют "объективисты", презирающие человеческую личность, и купно с ними немецкие гелертеры и филистеры. "Они и не подумали, — ядовито комментирует Герцен, — что если mundus погибнет, а justitia останется, — где будет мюнхенская пинакотека?"

Этими статьями 1847—1848 годов заканчивается для Герцена эпоха его западничества, эпоха сороковых годов. Впоследствии он часто возвращался ко многим мыслям, затронутым в его статьях сороковых годов, и развивал их, не меняя существенно прежней точки зрения (ср., например, "По поводу одной драмы" с прибавлением к XLI гл. "Былого и дум"). Однако между Герценом тридцатых—сороковых и Герценом пятидесятых—шестидесятых годов лежит целая пропасть; эту пропасть вырыли события 1847—1848 годов.

## V

В 1847 году Герцен покинул Россию: он не мог более оставаться в удушливой атмосфере эпохи официального мещанства. Духовное мещанство претило Герцену: даже самые даровитые представители мещанства

[1] Да исчезнет мир, но восторжествует правосудие *(лат.)*.

нагоняли на него тоску, пока он еще жил в России; он ненавидел все безличное, узкое и плоское, ненавидел тот дух умеренности и житейского благоразумия, в котором самого его подозревал когда-то Белинский. "Они умно рассуждают, не отступая от данных, — говорил Герцен про таких представителей мещанства, — они еще умней поступают, не сходя с торной дороги... Все, что они говорят, — истинно, но они могли бы говорить что-нибудь другое; все, что они делают, — хорошо, но они могли бы делать что-нибудь иное... Все у этих господ исправно, чинно, на месте; они правильно любят добродетель и бегут порока: все у них не лишено известной прелести серенького летнего дня, без дождя и солнца, а чего-то нет... а без того и все остальное не в честь" ("Былое и думы", II, 366—367). Это "что-то", конечно, та ярко выраженная, широкая и глубокая личность, которой не было и не могло быть у мещан. Среди безличной серости эпохи официального мещанства личность эта ярко проявлялась только у представителей русской интеллигенции; Герцен думал найти в Западной Европе торжество индивидуальности над серым началом мещанства. Вся трагедия жизни Герцена состояла в том, что он бежал от страшного этического и официального мещанства "рассейской действительности" и захлебнулся в мещанстве европейской буржуазии.

Чуть только перешагнув русскую границу, Герцен сейчас же почувствовал, что он вырвался из цепей, но не ушел из атмосферы мещанства: официальное мещанство осталось позади, но мещанство этическое распустилось зато махровым цветом. Первое впечатление Герцена от Европы — "мелкий, бездушный, скаредный разврат торгаша", пропитавший собой всю европейскую жизнь; первая его ненависть — к "мелкой и грязной среде мещанства, которое, как тина, покрывает зеленью своей всю Францию...". Все это высказано Герценом еще в посланных из Парижа "Письмах из Avenue Marigny"[1], напечатанных в "Современнике" за 1847 год.

Эта ненависть Герцена к буржуазии сказалась слишком резко, чтобы ее мог оставить без ответа Белинский, как раз в это время возлагавший все свои надежды на западноевропейскую буржуазию: "Вся будущность Франции в руках буржуазии, всякий прогресс зависит от нее одной, а народ тут может по временам играть пассив-

[1] Авеню Мариньи *(фр.)*.

но-вспомогательную роль", — говорил в это время Белинский (письмо к Анненкову, 15 февраля 1848 г.). И эту же буржуазию Герцен сравнивает с грязной зеленью тины, затянувшей собой Францию! В ответ на это Белинский поместил несколько строк в своем "Взгляде на русскую литературу 1847 г.", в котором, между прочим, разбирает и "Письма из Avenue Marigny". В этих письмах, замечает Белинский, много живого, умного и верного, так что, читая их, нельзя во многом не согласиться с автором; однако "автор невольно впал в ошибочность при суждении о современном состоянии Франции тем, что слишком тесно понял значение слова *bourgeoisie*[1]. Он разумеет под этим словом только богатых капиталистов и исключает из нее самую многочисленную и потому самую важную массу этого сословия".

Возражение это бьет совершенно мимо цели: во-первых, потому, что Герцен именно и говорит обо всей массе крупных и мелких буржуа, а, во-вторых, потому, что Герцен не только не понимает "слишком тесно" слово "bourgeoisie", а, как раз напротив, раздвигает рамки этого термина и вмещает в него все *этическое мещанство.*

Термин "мещанство" употребляется Герценом в двух смыслах: в узком, сословном и классовом, и в широком, внеклассовом и внесословном; первое значение является только частным случаем второго. Самый термин "мещанство" впервые введен именно Герценом; *Герцен первый дал понятию "мещанства" внесословное и внеклассовое этическое значение,* так что мы в предлагаемом читателям труде только следуем за терминологией родоначальника народничества. Буржуазия для него только центр мещанства, но мещанство — шире, ибо оно имеет не сословный смысл и отнюдь не является переводом и заменой термина "bourgeoisie", смысл которого зиждется на социально-экономической почве.

Буржуазия — это прежде всего третье *сословие;* далее, это общественный *класс,* объединенный понятием ренты в том или ином ее виде (под "рентой" мы уже условились — см. Введение — понимать и собственно ренту и прибыль, то есть и доход землевладельцев и доход предпринимателей; такой терминологии придерживались некоторые экономисты и в числе их Родбертус). Мещанство, как этический термин, понятие внесословное и внеклассовое, например такое же, как и "интеллигенция"; так

---

[1] Буржуа *(фр.).*

же как и интеллигенция, мещанство определяется характером своего отношения к наиболее жгучим вопросам жизни: отзываясь на них, мещанство является безличным, узким и плоским.

В целом ряде замечательных писем к Тургеневу, напечатанных под заглавием "Концы и начала" в "Колоколе" (с 1 июля 1862 г. по 15 февраля 1863 г.), Герцен с громадной художественной силой и с не оставляющей сомнения определенностью обрисовал то этическое мещанство, ненависть к которому двигала его пером с первых же его шагов по Европе. "*Мещанство* — последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности, — демократизация аристократии, — аристократизация демократии; в этой среде Альмавива равен Фигаро, — снизу все тянется в мещанство, сверху все само падает в него по невозможности удержаться. Американские Штаты представляют одно среднее состояние, у которого нет ничего внизу и нет ничего вверху, а мещанские нравы остались. Немецкий крестьянин — *мещанин* хлебопашества, работник всех стран — *будущий* мещанин".

К этому мещанству может с отвращением относиться искусство, находящее в доме мещанина одну только вульгарность; мещанство это может осуждать мыслитель, жаждущий видеть личность в человеке, — но попытки остановить торжествующий ход мещанства фатально обречены на неудачу. Сила мещанства в его общедоступной узости и плоскости, в его (по выражению Герцена) "*томпаковой* посредственности"*, в его безличности, в его презрении к индивидуальности. "С мещанством стираются личности; но стертые люди сытее, — иронизирует Герцен, — платья дюжинные, незаказные не по талии, но число носящих их больше..." "Все получает значение гуртовое, оптовое, рядское, почти всем доступное, но не допускающее ни эстетической отделки, ни личного вкуса. Возле, за углом, везде дожидается стотысячеголовая гидра, готовая без разбора все слушать, все смотреть, всячески одеться, всем наесться, — это та самодержавная толпа сплоченной посредственности (conglomerated mediocrity). Ст. Милля, которая все покупает и потому всем владеет..." Ни в чем и никогда представитель этой сплоченной посредственности, этический мещанин, не переступит границ: он верный сын своей чинной среды. "*Чинный* — это настоящее слово. У мещанства, как у Молчалина, два таланта, и те же самые: умеренность и аккуратность".

И таков каждый из членов этой сплоченной посредственности, представляющей в общем "подавляющие массы какой-то паюсной икры, сжатой из мириад мещанской мелкоты" ("Концы и начала"; письма 1-е и 2-е).

Мысли эти особенно ясно сложились у Герцена после знакомства с книгой Милля (см. статью Герцена "Книга Дж. Ст. Милля о свободе"; "Колокол", 15 апреля 1859 г.), в которой он нашел ясно высказанным то, что уже с 1848 года постоянно приходило ему в голову. "Постоянное понижение личностей, вкуса, тона, пустота интересов, отсутствие энергии ужаснули его, — пишет в этой статье Герцен про Милля, — он присматривается и видит, как ясно все мельчает, становится дюжиннее, рядское, стертое, пожалуй, "добропорядочнее", но пошлее. Он видит... что вырабатываются общие стадные типы, и, серьезно качая головой, говорит своим современникам: остановитесь, одумайтесь, знаете ли, куда вы идете, посмотрите — *душа убывает...*" "...Несмотря на умственное превосходство нашего времени, все идет к *посредственности,* лица теряются в толпе. Это collective mediocrity[1] ненавидит все резкое, самобытное, выступающее; она проводит над всем общий уровень. А так как в среднем разрезе у людей немного ума и немного желаний, то сборная посредственность, как топкое болото, поймает, с одной стороны, все желающее вынырнуть, а с другой — предупреждает беспорядок эксцентричных личностей воспитанием новых поколений в такую же вялую посредственность".

Здесь впервые ярко и выпукло выставлена мысль об этическом противоположении индивидуализма и мещанства. Все индивидуальное — и в смысле отдельной самобытной черты, и в смысле суммы общечеловеческих черт, то есть все индивидуальное и в глубину и в широту, — ненавистно мещанству, которому здесь чуть ли не помогает сама природа, ибо "красота, талант — вовсе ненормальны; это исключение, роскошь природы... (но и) в самой природе, можно сказать, бездна мещанского" (запомним, кстати, это положение: мы еще встретимся с развитием его у Михайловского). А потому мещанство все более и более поглощает все отмеченное знаком индивидуальности. "Личности стирались, родовой типизм сглаживал все резко индивидуальное, *беспокойное,* эксцентрическое — так характеризует Герцен всю исто-

[1] Коллективная посредственность *(англ.)*.

рию европейского развития в XIX веке, — люди, как товар, становились чем-то гуртовым, оптовым, дюжинным, дешевле, плоше врозь, но многочисленнее и сильнее в массе. Индивидуальности терялись, как брызги водопада, в общем потоке, не имея даже слабого утешения: блеснуть и отличиться, проходя полосой радуги. Отсюда противное нам, но естественное равнодушие к жизни ближнего и судьбе лиц: дело в типе, дело в роде, дело в деле — а не в лице" ("Концы и начала", письмо 7). Конечно, для Герцена как раз наоборот — дело в лице, а не в типе и роде; таким образом, и примат реальной личности, то есть индивидуализм социологический, связан у Герцена неразрывными нитями с его антимещанством.

Мало писателей, у которых антимещанство выражалось бы столь красочно, сильно и рельефно, как у Герцена; мало людей, у которых ненависть к мещанству была так органически соединена со всем существом, с последним святая святых человека. У Герцена было все это, но было еще нечто и сверх того: антимещанство стало основой его мировоззрения, фундаментом, на котором было им построено гармоничное здание народничества. Антимещанство Герцена было первым побудительным толчком к созданию той теории русского социализма, народничества, родоначальником которой был именно он.

## VI

Герцен попал в Европу накануне февральской революции, этой кровавой битвы демократии с мещанской буржуазией; в страшные дни 24, 25, 26 июня буржуазия, казалось, бесповоротно победила... Теперь мы ясно видим, что окончательная и решительная победа буржуазии в лице Кавеньяка была в сущности пирровой победой; мы теперь знаем, что 1848 год — год появления знаменитого Манифеста — был годом не похорон, а рождения будущего победоносного врага буржуазии и мещанства; и если умер социализм утопический, то родился социализм реальный, наиболее опасный для мещанства Западной Европы. Оговоримся: мы не противопоставляем этически социализм мещанству, мы нисколько не утверждаем, что в самом социализме не может быть элементов мещанства. При широком распространении и вульгаризации социализма мещанство фатально в него про-

никает, так что "буржуазный социализм" и "мещанский социализм" фактически не есть, к сожалению, contradictio in adjecto[1]; все это не изменяет, однако, антимещанской исторической роли социализма в Западной Европе.

Если бы Герцен мог заглянуть на полвека вперед, то, быть может, он не отчаялся бы, не счел бы демократию похороненной и утопленной в крови июньских дней; но события 1848—1851 годов не могли в этом отношении служить благоприятными предзнаменованиями. Казалось, что все погибло. Февральская революция встряхнула болото мещанства, но 1848 год покончил с "утопизмом" надолго... если не навсегда; Европа снова погрязла в мещанстве, и нет основания утешаться мыслью, что такое положение вещей можно изменить. Так думал тогда Герцен — и написал свою гениальную книгу "С того берега" (1848—1849).

С этой книги может вести свою эру народничество, так как мы находим в этом произведении не только отрицательную сторону — беспощадную критику западноевропейского мещанства, но и указания на положительные идеалы — веру в возможность иного, немещанского пути развития для России. В последующих произведениях — "Русский народ и социализм", "Старый мир и Россия", во многих местах "Былого и дум", наконец, с 1855 года в "Колоколе" и "Полярной Звезде"* — все громче раздаются, все рельефнее выступают у Герцена те социалистические мотивы народничества, которые сохранили все свое обаяние и всю свою силу для русской критической мысли в течение трех последующих десятилетий.

Герцен начинает с того, что ставит крест над всем европейским буржуазно-мещанским миром. В Европе мещанство окончательно победило; средневековый рыцарь превратился в современного мещанина-буржуа. "Как рыцарь был первообраз мира феодального, так купец стал первообразом нового мира; господа заменились *хозяевами.* Купец сам по себе лицо стертое, промежуточное; посредник между одним, который производит, и другим, который потребляет, он представляет нечто вроде дороги, повозки, средства. Рыцарь был больше *он сам,* больше лицо, и берег, как понимал, свое достоинство, оттого-то он, в сущности, и не зависел ни от богатства,

---

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.

ни от места; его личность была главное; в мещанине личность прячется или не выступает, потому что не она главное: главное — товар, дело, вещь, главное — *собственность*". И на этом фундаменте на месте рыцарского замка теперь возвышается мещанская гостиница. "Под влиянием мещанства все переменилось в Европе. Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, изящные нравы — нравами чинными, вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостиницами, открытыми для *всех,* то есть для всех имеющих деньги". ("Былое и думы", ч. V; "Западные арабески", тетр. II, Post-Scriptum; эти "Западные арабески" являются прямым и естественным продолжением и окончанием не оконченной Герценом статьи "Об историческом развитии чести", о которой мы говорили выше.)

И мещанство это — не только буржуазия, не только представители ренты и проприетэры; нет, весь западноевропейский мир, от дна до вершин развращенный стремлением к собственности, в целом своем является мещанским. "Переднюю часть европейского камелеопардала составляет мещанство, — об этом можно было бы спорить, если б дело не было так очевидно; но, однажды согласившись в этом, нельзя не видеть всех последствий такого господства лавки и промышленности. Ясно, что кормчий этого мира будет купец и что он поставит на всех его проявлениях свою торговую марку".

Таким образом, буржуазия стоит в центре мещанства, но мещанство неизбежно переступает сословную черту; переступив ее, оно разлилось широким потоком по всей Европе: и буржуа, и пролетарий, и родовой аристократ — все заражаются ядом мещанства, и только немногие одиночные представители лучшей части интеллигенции могут избежать этой эпидемической болезни, что "нисколько не мешает всему *образованному* миру идти в мещанство, и авангард его уже пришел. Мещанство — идеал, к которому стремится, подымается Европа со всех точек дна..." (Это ироническое подчеркивание совмещения образованности с мещанством, впоследствии у Лаврова, обратилось в детальную разработку вопроса, насколько мещанство совместно с истинной интеллигентностью? В Введении мы подробно остановились на этом вопросе.) "Да, любезный друг, — продолжает Герцен, — пора прийти к покойному и смиренному сознанию, что *мещан-*

*ство* — окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие..." ("Концы и начала", письма 1-е и 7-е).

Мещанство все залило, все заполнило; фатально прав оказался аббат Сийес, с горечью замечает Герцен, своим заявлением, что tiers ètat[1] должно быть *всем*. Так и случилось. Революция 1789 г. успокоилась в болоте умеренного экономического и политического либерализма; христианство еще задолго до того бросило якорь в покойной гавани Реформации; все обмелело, все закруглилось, все вылилось в узкие формы... И нет никакого просвета в будущее. Напрасна надежда на западноевропейский пролетариат: он борется не с мещанством, а с буржуазией; его идеалы лежат там же, где и идеалы мещанства. "С одной стороны, мещане-собственники, упорно отказывающиеся поступиться своими монополиями, с другой — неимущие *мещане*, которые хотят вырвать из их рук их достояние, но не имеют силы..." ("Западные арабески")

Все это горько высказывать о Западной Европе, к которой идеалисты тридцатых и реалисты сороковых годов относились с таким теплым, любовным чувством; неудивительно поэтому, что мнения Герцена, этого последнего западника, вызвали горячий отпор и даже негодование эпигонов западничества, либеральных доктринеров (см., например, "Концы и начала", письмо 8-е). Но, говорит Герцен, amicus Plato, sed magis amica veritas[2]; "Европа нам нужна, как идеал, как упрек, как благой пример; если она не такая — ее надо выдумать", — перефразирует он знаменитые слова Вольтера; но каким же примером, каким идеалом может служить мещанство? А мещанство — это окончательная форма европейской цивилизации; как это ни претит, а приходится сознаться, "что все реки истории *(по крайней мере, все западные)* текут в мареммы мещанства" ("Письмо из Неаполя", 5 октября 1863 г.; курсив наш). А в болоте мещанства — смерть общества, начало его гниения и разложения: "Мир, в котором мы живем, умирает... никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его" ("С того берега", гл. I). И только одна надежда не покидает Герцена — надежда на возможность особого социально-экономического пути развития России; в этом — начало его народничества.

Михайловский как-то выразился, что социология должна начать с некоторой утопии. С утопии начал и

[1] Третье сословие *(фр.)*.
[2] Платон мне друг, но истина дороже *(лат.)*.

Герцен, веря, что не все реки истории текут в болота мещанства: мы видели, что он сделал условное исключение для восточных рек. Это была вера в девственные, не зараженные мещанством силы русского народа, вера в "крестьянский тулуп", как говорил Тургенев, а за ним и эпигоны западничества, вера "в обновление Европы посредством кнута и насильственного смешения европейской и калмыцкой крови", как иронизировал К. Маркс (в 1-м томе первого издания "Капитала"). Герцен, действительно, настолько же верил в светлую будущность России, насколько был убежден в неминуемом и ближайшем разложении западноевропейского мира. Прошедшее России изумительно, настоящее — великолепно, будущее — невообразимо: такова была, как мы знаем, формула высших представителей официального мещанства; прошедшее России пусто, настоящее невыносимо, будущего у нее вовсе нет — слышали мы в ответ на эту похвальбу горькие слова Чаадаева. "Прошлое русского народа темно; его настоящее ужасно, но у него есть права на будущее", — ответил Герцен и официальным оптимистам, и отчаявшимся пессимистам ("Русский народ и социализм"); будущее России в том, что она избегла заражения ядом мещанства, ибо "мещанство — последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности", а в России типичной является не частная, а *общинная* собственность.

Герцен верил в коренное антимещанство русского народа и вообще всего славянства; его поддерживала надежда возможности отсутствия буржуазии в России или, по крайней мере, ее существования в качестве quantitè nègligeable[1]. Отсюда две характерные стороны его народничества: отрицательная — борьба с либеральным доктринизмом, положительная — проповедь освобождения крестьян *с землей,* находящейся в общинном пользовании; в первом случае Герцен категорически разошелся с молодым западничеством, во втором — он настолько же приблизился к славянофильству.

## VII

Либерализм (политический и экономический) был для Герцена тем bête noire[2], на которого были постоянно направлены его удары. В ряде блестящих статей

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.).*
[2] Примат особого обращения *(фр.).*

"Русские немцы и немецкие русские" (1859) он беспощадно обрушился на эпигонов западничества, стремившихся к освобождению крестьян без земли, к созданию масс крестьянского пролетариата, к сформированию крупной буржуазии. Но именно это и страшило Герцена, в этом-то он и видел опасность заражения России мещанством: "Господство мещанства, — писал Герцен в "Концах и началах", — ответ на *освобождение без земли,* на открепление людей и прикрепление почвы малому числу избранных". К этому сводилось все стремление "западных доктринеров", у которых Герцен находит только рубрики, трафаретки и шаблоны, веру во французскую централизацию и во всесилие немецкой Schulwissenschaft[1]. С этими "западными старообрядцами" Герцен не желает иметь ничего общего и подчеркивает свою эволюцию в направлении от западничества: "Мы — *живые,* т. е. изменяющиеся "течением времени", стали гораздо ближе к московским славянам, чем к западным старообрядцам".

Эпигоны западничества со своим политическим и экономическим либерализмом впали в самое беспросветное мещанство; они слепо следовали своим западным образцам. Экономической идеологией либерализма всюду было фритредерство; он провозгласил в Европе начиная с 1789 года всеобщее "право на труд" и видит в свободе конкуренции панацею от всех зол — laissez taire, laissez passer! И в то время, когда казалось, что либерализм окончательно восторжествовал, когда потоки крови 1848 года окончательно залили молодое растение утопизма на мещанской почве Запада, — вдруг на варварском Востоке "представляется русский вопрос *об освобождении крестьян с землею, об общинном владении*"! Понятно отношение Герцена к этому, как ему казалось, ярко антимещанскому факту, "сильно пахнущему социализмом"; теперь для Герцена — ex Oriente lux...[2]

На Западе, иронизирует Герцен, либерализм додумался до права каждого на работу, права на труд, и дальше этого не пошел; теперь русский "крестьянский тулуп" дает дальнейшее и более радикальное решение вопроса. В общий ход всемирной истории "мужик наш вносит не только запах дегтя, но еще какое-то допотопное понятие о *праве каждого работника на даровую землю.* Как вам

[1] Школьная наука *(нем.)*.
[2] Свет с Востока *(лат.)*.

нравится это? Положим, что еще можно допустить *право на работу,* но *право на землю!*". Это право на землю вросло корнями в сознание русского народа, так что даже в разгаре крепостного права создалась характерная, приводимая Герценом и известная уже нам из "Записок" декабриста Якушкина крестьянская поговорка: "Мы господские, а земля наша". Право на землю в связи с общинным владением ею даст России возможность избежать возникновения сильной буржуазии и поведет русский народ по особому пути развития, к которому тщетно стремились в Европе социалисты.

Если прибавить к этому, что самоуправление русских общин решает, по мнению Герцена, самым удовлетворительным образом насущную потребность в децентрализации и приближает этим общину к типу свободной, самоуправляющейся коммуны, то станет ясно, на что именно возлагает Герцен свои надежды. "Итак, — резюмирует он, — элементы, вносимые русским крестьянским миром, элементы стародавние, но теперь приходящие к сознанию и встречающиеся с западным стремлением экономического переворота, состоят из трех начал, из

*1. Прав каждого на землю.*
*2. Общинного владения ею.*
*3. Мирского управления.*

На этих началах, и *только на них,* может развиться будущая Русь" ("Русские немцы и немецкие русские"; "Колокол", 15 декабря 1859 г.). Еще гораздо раньше, в "Полярной Звезде" за 1856 г. Герцен высказывал то же самое: "Артель и сельская община, — писал он, — раздел прибытка и раздел полей, мирская сходка и соединение сел в волости, управляющиеся сами собой, — вот краеугольные камни, на которых созиждется храмина нашего будущего свободно-общинного быта" (см. "Былое и думы", II, 316).

Мы внимательно проследим за развитием этих социалистических основоположений народничества русской интеллигенции пятидесятых — семидесятых годов; мы укажем тогда, что, какие бы удары ни нанесла теориям Герцена историческая действительность, — все-таки в его время правда была на его стороне, а не на стороне его либеральных противников. Подобно Герцену (и всем вождям народничества), мы признаем за "категорией возможности" право существования наряду с "категорией

необходимости"; хотя народники иногда злоупотребляли приматом первой категории над второй, но это было только реакцией на полное отрицание категории возможности их противниками, представителями экономического либерализма. В этом отношении (и только в этом) либерализм пятидесятых годов был предтечей русского марксизма девяностых годов в его социологических построениях.

Полное отрицание роли личности в историческом процессе, отрицание категории возможности, детерминизм, обращающийся в фатализм, — вот главные черты либерализма, которые особенно оспаривались Герценом. Сам он никогда не был "индетерминистом", но в то же время никогда не считал личность за quantitè nègligeable[1]; он постоянно подчеркивал границу, разделяющую возможное от необходимого, но в то же время признавал весомость в историческом процессе свободы человеческой личности. "Ученый фатализм утверждает, что у них и речи нет о личностях, о *случайных* носителях идеи, — пишет Герцен в своей статье о "Роберте Оуэне". — Доктринеры, видите, как большие господа, хозяйством истории распоряжаются en gros. гуртом". А между тем человеческое стадо состоит из тех же отдельных личностей, прибавляет Герцен. Однако он не стоит на точке зрения "социологического номинализма"; он только желает подчеркнуть взаимодействие между индивидом и социальной средой.

Если же признать такое взаимоотношение, то вполне естественно прийти к заключению, что исторический процесс, хотя и не управляется личностями, но в отдельных случаях (особо благоприятных) может направляться ими: "Пути вовсе не неизменимы. Напротив, они-то и изменяются с обстоятельствами, с пониманием, с личной энергией. Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать: тут взаимодействие" ("Письма к старому товарищу", 1869, письмо третье). Иными словами, это является признанием "категории возможности" в ее применении к историческому процессу, при одновременном признании и "категории необходимости". "Само собою разумеется, — заявляет Герцен, — что мы никогда не смешивали предопределений с теорией вероятности, мы вправе наведением делать посылки от прошедшего к будущему".

---

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

Однако всегда надо учитывать *возможность* появления какого-нибудь "если не..." Видя человека тридцати лет, мы можем предвидеть необходимый ход его физического развития, — замечает Герцен, — можем утверждать, что через другие тридцать лет он будет сед или плешив, *если не* умрет хотя бы в возрасте тридцати пяти лет... ("Роберт Оуэн", гл. V) В историческом процессе, в жизни народов, еще чаще имеют место те пересечения причинных рядов, которые вносят в этот процесс развития элемент возможного. "Говоря о возможном развитии, я не говорю о его *неминуемой необходимости,* — подчеркивает Герцен, — что́ из возможного осуществится, что́ нет — я не знаю, потому что в жизни народов очень много зависит от лиц и воли" ("Еще вариация на старую тему", письмо к Тургеневу, 3 февраля 1857 г.). Однако из этого вовсе не следует, что личная энергия и воля всегда в состоянии достигнуть цели своего стремления: "Одно стремление ничего не обеспечивает, *на разницу возможного и неминуемого мы ужасно напираем*" ("Роберт Оуэн", гл. V; курсив наш). Подобно Лейбницу, Герцен видел вокруг себя много "неосуществленных возможностей" — достаточно сравнить это выражение Лейбница со словами Герцена: "возможностей много впереди..." (Ib.), — но в то же время он усиленно подчеркивал, как видим, что не всякая возможность может быть осуществленной. Оценка философского и гносеологического значения подобной теории выходит за пределы нашей задачи, мы обратимся поэтому к применению Герценом своих теоретических взглядов к вопросу об особом пути развития России.

## VIII

Россия *может* миновать ту полосу мещанства, в которой невылазно завязла Европа. Россия *может* пойти своим, особым путем развития — вот краеугольное, основное положение всего народничества, впервые формулированное Герценом; в этом подчеркивании возможности, и только возможности, особого пути заключается главное отличие по этому вопросу народничества от славянофильства, убежденного в неизбежности и долженствовании подобного пути; славянофильство принимало за аксиому то, в доказательствах чего изощрялось народничество.

Мы отчасти уже познакомились со взглядами Герцена на вопрос об особом пути развития Росси и видели, в чем, по его мнению, должен заключаться этот особый путь: Герцен ждал от России антимещанского, небуржуазного пути развития. Европа, по его мнению, близка к "насыщению" мещанством, она стремится "осесть, скристаллизоваться, найдя свое прочное общественное положение *в мещанском устройстве*". Если это случится, то вся Европа, как это уже случилось с Голландией, типично мещанской страной, успокоится до прекращения истории, достигнет для всех благосостояния мелких лавочников и небогатых хозяев средней руки, успокоится на мещанстве. "Так это, пожалуй, все человечество дойдет до мещанства, да на нем и застрянет? — Не думаю, чтобы все, а некоторые части наверно... Мы можем сказать одно, что некоторым народам мещанское устройство противно, а другие в нем — как рыба в воде. Испанцы, поляки, отчасти итальянцы и русские имеют в себе очень мало мещанских элементов; общественное устройство, в котором им было бы привольно, выше того, которое может им дать мещанство" (Ib.). Герцен сейчас же оговаривается, что хотя эти народности *могут* достигнуть антимещанского устройства, однако из этого отнюдь не следует, что они действительно *достигнут* этого "высшего состояния" — высшего, конечно, не по степени, а по типу, если употребить позднейшую терминологию Михайловского. (Кстати сказать, в IV гл. "Вариаций" статьи "Русские немцы и немецкие русские" можно найти эту теорию степеней и типов развития в ее зародышевом виде.)

Итак, возможность не есть еще неизбежность: но Герцен именно и стремится доказать самую возможность особого пути развития России, а значит, прежде всего опровергнуть противоположные доводы, доказывающие неизбежность и необходимость развития России по общему пути европейских народов. Борьба с этими доводами была первой существенной задачей народившегося народничества; именно на этом пункте сосредоточил все свои громадные силы Чернышевский, почти одновременно с Герценом: оба они, независимо друг от друга, одинаковыми аргументами разбивали стоявшую у них на дороге теорию. Мы скоро увидим, насколько доводы Чернышевского совпадают в этом пункте с аргументами Герцена.

"...Должна ли Россия пройти всеми фазами европейского развития, или ее жизнь пойдет по иным законам?

— спрашивает Герцен и отвечает: — Я совершенно отрицаю необходимость этих повторений. Мы, пожалуй, должны пройти трудными и скорбными испытаниями исторического развития наших предшественников; но *так, как зародыш проходит до рождения все низшие* ступени зоологического существования. Оконченный труд и добытый результат входят в общее достояние всех понимающих, это — круговая порука прогресса, майорат человечества" ("Старый мир и Россия", письмо третье, 20 февраля 1854 г.). "Европа перешла от скверных проселков к хорошим шоссе, а от них к железным дорогам, — замечает Герцен в другой раз. — У нас и теперь прескверные пути сообщения, — что же нам сперва делать шоссе, а потом железные дороги?" ("Русские немцы и немецкие русские"). В восьмом письме из "Концов и начал" Герцен выводит на сцену представителя либерального доктринерства (имея в виду И. С. Тургенева), иронизирующего над Герценом за то, что последний, отрекшись от всех идеалов в мире, сотворил себе новый кумир в образе бараньего тулупа и славословит его: "Абсолютный тулуп, тулуп будущности, тулуп общинный, социальный!" Эта вера в возможность особого пути развития России приводит в негодование эпигона западничества, и он утверждает, что для Герцена "история, филология, статистика, неотразимые факты... нипочем".

— Позвольте, однако, — спрашивает Герцен, — какие же это *несомненные* факты?

— Бездна.

— Например?

— Например, факт, что мы, русские, принадлежим и по языку и по породе к европейской семье, genus europeum, и, следовательно, *по самым неизменным законам физиологии должны идти по той же дороге*. Я не слыхал еще об утке, которая, принадлежа к породе уток, дышала бы жабрами...

— Представьте себе, что и я не слыхал... — иронически заканчивает Герцен этот разговор. — Утка не дышит жабрами, как рыба, — это верно; еще бесспорнее, что камень не летает, как птица, но что̀ можно доказать подобными аргументами? Впрочем, даже и этот аргумент, — полагает Герцен, — только подкрепляет его воззрение, если припомнить, что в своем эмбриональном развитии утка прошла и *через* жаберное строение легких. Рыба приладилась к окружающим ее условиям и остановилась на жабрах, утка пошла в своем развитии дальше;

каким же образом это рыбье дыхание может сдунуть воззрение Герцена? "В genus europeum[1] есть народы, состарившиеся без полного развития мещанства (кельты, некоторые части Испании, Южной Италии и пр.), есть другие, которым мещанство так идет, как вода жабрам, — отчего же не быть и такому народу, для которого мещанство будет переходным, неудовлетворительным состоянием, как жабры для утки..." Этим народом, по мысли Герцена, и будет русский народ. Здесь Герцен — и это важно отметить — уже допускает, что в своем развитии Россия, может быть, *пройдет* полосой мещанства (восьмое письмо из "Концов и начал", написано в 1863 г.). Мы увидим впоследствии, что здесь прозвучала у Герцена первая нота разочарования, послышалось боязливое опасение за исполнимость чаяний и упований теории... Здесь впервые оптимистическое народничество Герцена дало начало критическому и пессимистическому народничеству семидесятых годов.

Итак, Герцен тщательно доказывал возможность особого пути развития России, во многих отношениях предвосхищая доводы автора "Критики философских предубеждений против общинного владения" (1859), и в то же время — и это особенно интересно отметить — во многих отношениях повторяя положения автора "Философических писем", который еще за четверть века до этого пришел, как мы помним, к двум основным выводам: во-первых, Россия "должна разрешить некогда все вопросы, о которых спорит Европа", возможность чего подкрепляется, во-вторых, тем, что "мы пришли после других, чтобы сделать лучше их...". Мы видели только что, что именно эти два положения легли в основу мысли Герцена о возможности особого пути развития России, причем псевдомистическое понимание этой возможности Чаадаевым Герцен заменил пониманием вполне реалистическим. В переводе на конкретный язык эта возможность означала собой, как мы уже видели выше, развитие общинного начала до его наиболее высокой степени, минуя полосу капиталистического развития.

По вопросу об общине Герцен еще в начале сороковых годов, в эпоху обостренного спора между славянофилами и западниками, во многом разделял воззрения первых. Глубоко интересное место находим мы в его "Дневнике" от 21 февраля 1844 года, где он высказывает мысли по

[1] Европейский род *(лат.)*.

поводу книги Штура "Untergang der Natur-Staaten"[1]. Германец внес в мировую историю семена индивидуализма, пишет Герцен: "Личность — вот идея, которую он вносит в мир, и, исчерпав все необъятное содержание своей мысли, он будто оканчивая свое призвание, как завещание будущему, оставляет Déclaration des droits de l'homme[2]. Не имели бы мы право сказать, что грядущая эпоха, которая на знамени своем поставит не личность, а общину, не свободу, а братство, не абстрактное равенство, а органическое распределение труда, не принадлежит Европе? В этом весь вопрос..."

Еще в 1844 году Герцен, очевидно не без влияния Чаадаева и славянофильства, задавался вопросом, вызвавшим впоследствии зарождение народничества; тогда же он уже сознал необходимость синтеза славянофильства и западничества, чем опять-таки заложил в здании народничества первый камень. "Странное положение мое, — пишет он в своем "Дневнике" 17 мая 1844 года, — какое-то невольное juste-milieu[3] в славянском вопросе: перед ними я человек Запада, перед их врагами — человек Востока. Из этого следует, что для нашего времени эти односторонние определения не годятся..." Чем дальше шло время, тем все ближе и ближе подходил Герцен к славянофилам по вопросу об общине; он признал, что "труды славянофилов подготовили материал для понимания, — им принадлежит честь и слава почина. Они первые поняли, что в подавленных и дремлющих силах народа русского... задаток самобытного будущего развития" ("Repetitio est mater studiorum"[4], "Колокол", 15 сентября 1861 г.). И в то же время тем дальше отходил Герцен от "западных старообрядцев", от эпигонов западничества, либеральных доктринеров: "Чем больше, — говорит он, — западная партия удалялась от реальной почвы и переносила шатры свои в абстрактную науку, тем тверже становились славяне на практический грунт. Вопрос об общинном владении, по счастью, вывел их из церкви и из летописей на пашню" ("Русские немцы и немецкие русские").

Герцен взял от славянофильства все ценное, не запачканное консервативным доктринерством, и положил в ос-

---

[1] "Закат естественных государств" *(нем.)*.
[2] Декларация прав человека *(фр.)*.
[3] Золотая середина *(фр.)*.
[4] "Повторение — мать учения" *(лат.)*.

нование своего народничества; он сохранил в то же время все ценное от старого западничества, еще не окрашенного либеральным доктринерством. "Все это вовсе не утопия, — говорил он про возможность особого, немещанского пути развития России: элементы основания у нас даны: *народный русский быт и наука Запада*... Без предрасположенного народного быта общественная наука теряется в социальном бреде; без всеобобщающей науки народный русский быт возводится в бред славянофильства" ("Колокол", 1 января 1864 г., передовая статья). Таким образом, в этом пункте народничество Герцена было очевидным синтезом славянофильства и западничества, и притом именно органическим синтезом, а не механическим смешением. Такой же синтез сказался и в воззрениях народничества Герцена на личность, в его отношении к проблеме индивидуализма.

## IX

Решение этой проблемы в ярко индивидуалистическом духе мы видели еще у Герцена сороковых годов; но и после 1848 года Герцен не изменил этого решения, а только придал ему большую определенность, углубил его со стороны социологической. Первый толчок был дан опять-таки теорией общинного устройства: необходимо было снова поставить на очередь весьма неудовлетворительно решаемый славянофилами вопрос о положении личности в общине.

Еще в 1853 году в статье "Крещеная собственность" Герцен писал: "Говорят, что община поглощает личность и что она несовместна с ее развитием. В этом мнении есть доля правды. Всякий неразвитой коммунизм подавляет отдельное лицо..." Развитие общинного начала и полная свобода личности в общине — это еще требующая разрешения задача; нужно прежде всего решить вопрос, "есть ли... поглощение лица в общине — *необходимое, неминуемое* последствие общинного землевладения, или оно относится к неразвитому состоянию народа вообще, — и в таком случае как соединить полное, правомерное развитие лица с общинным устройством?" Задача двойная: "Чтобы у свободной личности *земля осталась под ногами* и чтобы общинник как был совершенно *свободное лицо*" ("Русские немцы и немецкие русские").

Положение личности в общине — это вопрос совершенно "русский", параллельный проблеме взаимоотно-

шения личности и общества в западноевропейском мире; оба эти вопроса пока не разрешены, а может быть, и вообще неразрешимы. В России личности нелегко в общине — это Герцен признает вопреки славянофилам; западники думали, что личности легче в мещанском государстве Европы. "Теперь мы знаем, что и там тяжело, — заявляет Герцен, — оттого, что и там не разрешен вопрос, около которого сосредоточилась теперь вся человеческая деятельность, вопрос об отношении лица к обществу и общества к лицу", вопрос, решение которого составляет всю суть социализма ("Крещеная собственность").

В третьем письме из статьи "Старый мир и Россия" (20 февраля 1854 г.) Герцен еще яснее ставит вопрос: "Сохранить общину и дать свободу лицу, распространить сельское и волостное self-goverement[1] по городам и всему государству, сохраняя народное единство, вот в чем состоит вопрос о будущем России, то есть вопрос той же социальной антиномии, которой решение занимает и волнует умы Запада. Государство и отдельная личность, власть и свобода, коммунизм и эгоизм (в обширном смысле слова) — вот геркулесовы столбы великой борьбы, великой революционной эпопеи. Европа дает решение изуродованное и отвлеченное. Россия — изуродованное и дикое... Народы англосаксонские освободили лицо на счет общественной круговой поруки, обособляя человека. Русский народ сохранил общинное устройство, отрицая личность, поглощая человека..." Решения этой антиномии для русской общины Герцен не дал, но вполне принял то решение, которое впервые было формулировано Кавелиным в 1859 году (об этом речь впереди) и заключалось в разграничении общины поземельной и административной.

Общее решение проблемы индивидуализма было углублено Герценом, как мы сказали, в социологических теориях, сложившихся уже после 1848 года и впервые красочно сформулированных в его удивительной книге "С того берега". Таких книг немного во всей русской литературе XIX века, и недаром Герцен признавал эту книгу лучшим из всего написанного им (если исключить "Былое и думы"). В этой книге впервые после Чаадаева в русской литературе затронут целый ряд захватывающих проблем из областей социологии и философии ис-

---

[1] Самоуправление *(англ.)*.

тории; проблемы эти были не только затронуты, но и разработаны последующим народничеством: здесь Герцен вступил на дорогу, которую впервые проложил Чаадаев и по которой вслед за Герценом пошли его непосредственные продолжатели — Лавров и Михайловский. Что такое прогресс? — вот основной вопрос социологии и философии истории, от того или иного решения которого зависит и социологически обоснованное решение проблемы индивидуализма. В своей книге "С того берега" Герцен впервые поставил решение проблемы индивидуализма в зависимость от предварительного решения целого ряда социально-философских вопросов. Этим он сразу углубил постановку проблемы индивидуализма и сделал решение ее устойчивым, обоснованным, а не висящим в воздухе, как это было и у западников, и у славянофилов.

Герцен, независимо от влияния Чаадаева, а отчасти и под его влиянием, неизбежно был приведен к постановке социально-философских вопросов тем, что он испытал с первых же месяцев своего пребывания в Европе. Сразу подхваченный волной бурного исторического процесса и оставленный ею на мели после полного крушения своих заветных надежд и упований, Герцен не мог не задаться старым чаадаевским вопросом: в чем гарантии тождества исторического *процесса* с *прогрессом?* Поставив такой вопрос, он не колеблясь решил его в отрицательном смысле и подтвердил такое решение резкой критикой понятия "прогресса" и целесообразности его.

Прогрессом обычно называют движение исторического процесса, направленное к определенным целям и идеалам; против такого определения и восстает Герцен, иронизируя над самым выражением: цель прогресса... "Вы подумайте порядком, что эта цель — программа, что ли, или приказ? Кто его составил, кому он объявлен, обязателен он или нет? Если да, то что мы: куклы или люди, в самом деле нравственно свободные существа или колеса в машине?.." В "Былом и думах" (XLI гл.) Герцен ставит точки над i, заявляя, что понятие *цели* в социологии и философии истории совершенно непоследовательно: "Телеология, это — тоже теология... Какая же разница между предопределенной целесообразностью и Промыслом?"

Итак, полное отрицание целесообразности исторического процесса — вот основное и глубокое убеждение Герцена; понятно, что поэтому для него и прогресс не

имеет значения, взятый im Werden[1]: он берет его не как текущий процесс, а в его поперечном сечении данной исторической минутой, в его становлении (если употребить гегельянскую терминологию). Поэтому для Герцена "прогресс — неотъемлемое *свойство* сознательного развития, которое не прерывалось; это деятельная память и физиологическое усовершение людей общественной жизнью...". Беря этот процесс im Sein[2], мы не будем прилагать к нему неразрешимых вопросов: С какой целью? Зачем? Подобно тому, как нет возможности прилагать эти вопросы к понятию "жизни". Вопросы эти относятся к области метафизики и религии, но и ту и другую Герцен совершенно отрицает; вот почему на вопрос, что такое прогресс, он отвечает так же, как и на вопрос, что такое жизнь: и прогресс и жизнь человек может рассматривать только im Sein, а потому понятие цели к ним неприложимо. "Зачем все живет? Тут, мне кажется, предел вопросам; жизнь — и цель, и средство, и причина, и действие... Жизнь не достигает цели, а осуществляет все возможное, продолжает все осуществленное, она всегда готова шагнуть дальше — затем, чтобы полнее жить, еще больше жить, если можно; другой цели нет. Мы часто за цель принимаем последовательные фазы одного и того же развития..."

Итак, Герцен совершенно отрицает приложимость категории целесообразности к историческому процессу; когда в ответ на свое определение прогресса, как "физиологического усовершения людей общественной жизнью" он слышит возражение: "Неужели вы тут не видите цели?" — то смело отвечает: "Совсем напротив, я тут вижу последствие..." Иначе говоря, к историческому процессу приложима только категория причинности, но не целесообразности. В таком утверждении коренится ошибка Герцена, по существу однородная с отрицанием приложимости к историческому процессу категории справедливости русским марксизмом девяностых годов: никто не отрицает, что исторический процесс "необходим", что он причинно обусловлен, но это нисколько не мешает человеку прилагать к этому необходимому и причинно обусловленному процессу вопросы, насколько он справедлив, насколько он целесообразен im Sein, а следовательно, и im Werden. Ошибку Герцена немедленно заметило

[1] В становлении *(нем.)*.
[2] В бытии *(нем.)*.

русское народничество шестидесятых и семидесятых годов, и она была исправлена прежде всего Лавровым, а затем Михайловским.

## X

Однако эта частичная ошибка не помешала Герцену быть вполне правым в остальных частях своей теории. Да и сама эта ошибка вполне понятна: Герцен восставал, как мы видели, прежде всего против абсолютной, объективной телеологии (в чем мы всецело примыкаем к его взглядам), и, уже исходя отсюда, он впал в ошибку отрицания *всякой* телеологии, всякой целесообразности в историческом процессе. В то же время, однако, мы видели, что Герцен не отрицает "усовершения людей" в прогрессе, но только не желает считать это усовершенствование за средство, направленное к какой-то цели. Отсюда очевидно, что он легко избежал тех затруднений, которые стали на пути теории прогресса других народников. Так, например, Михайловский не мог избежать возражения, что, по его теории прогресса, все предшествующее развитие человечества, весь исторический процесс были не прогрессом, а регрессом (возражение, впервые сделанное Михайловскому Лавровым); эпигоны народничества и Л. Толстой пошли по этому пути еще дальше: если исторический процесс не есть прогресс (или, по крайней мере, не был им), то, очевидно, должна идти насмарку вся современная цивилизация, непосредственное следствие исторического процесса.

Герцен избежал этих затруднений уже одним тем, что брал прогресс im Sein, а не im Werden. Нам принадлежит только настоящее, а так как прогресс не имеет цели, то в этом смысле будущее не наше; но если это так, то, быть может, вся наша цивилизация ложь и мечта? Или, быть может, надо отказаться от цивилизации, бросить ее, воротиться к отставшим? "Нет, отказаться от развития невозможно. Как сделать, чтобы я не знал того, что знаю? Наша цивилизация — лучший цвет современной жизни. Кто же поступится своим развитием? — отвечает Герцен. — Но какое же это имеет отношение к осуществлению наших идеалов, где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?"

Итак, беря прогресс в периоде становления, Герцен принимает и непосредственное следствие исторического процесса — цивилизацию; отказываясь же от обсуждения

цели этого процесса, он тем самым, очевидно, снимает с очереди вопрос о смысле всемирной истории, составлявший центр тяжести мировоззрения Чаадаева. Если исторический процесс не есть прогресс, то зачем тогда вся историческая жизнь, к чему вся история, весь мир? "В вашей философии истории, — возражают Герцену, — есть что-то возмущающее душу: для чего эти усилия? Жизнь народов становится праздной игрой, лепит, лепит по песчинке, по камешку, а тут опять все рухнется наземь..."

На это возражение Герцен имеет давно заготовленный ответ, формулированный им еще в начале сороковых годов в спорах со славянофилами. Хомяков в своей борьбе с рационализмом доказывал, что одним разумом природу можно понимать только "как простое беспрерывное брожение, не имеющее цели, и которое может и продолжаться, и остановиться. А если это так, то вы не докажете и того, что история не оборвется завтра, не погибнет с родом человеческим, с планетой?

— Я вам и не говорил, ответил я (Герцен) ему, что я берусь это доказывать, я очень хорошо знал, что это невозможно.

— Как? — сказал Хомяков, несколько удивленный, — вы можете принимать эти страшные результаты *свирепейшей имманенции*, и в вашей душе ничего не возмущается?

— Могу, потому что выводы разума независимы от того, хочу я их или нет.

— Ну, вы, по крайней мере, последовательны... ("Былое и думы", гл. XXX). Вполне последовательно Герцен и в "С того берега" остался при этой старой точке зрения; в ответ на вышеприведенное возражение на тему, что историческая жизнь для него есть праздная игра и что в таком случае "история может продолжаться вовеки веков или завтра окончиться", он отвечает: "Без сомнения... История может продолжаться миллионы лет. С другой стороны, я ничего не имею против окончания истории завтра. Мало ли что может быть! Энкиева комета зацепит земной шар, геологический катаклизм пройдет по поверхности, ставя все вверх дном... вот вам и финал истории..." Люди, возмущающиеся "свирепейшей имманенцией" такого воззрения, не возмущаются, однако, ежедневными случаями такого же финала, отнесенного к истории отдельных человеческих жизней, а не к истории всего человеческого рода. Не ясно ли, что для принима-

ющих принцип этического индивидуализма, принцип безусловной стоимости и самоцельности реальной человеческой личности, "смерть одного человека не меньше нелепа, как гибель всего рода человеческого"?

После этого ясен вывод Герцена: цель исторического процесса не будущее, а настоящее, каждый текущий момент в его Sein, а не Werden. И опять-таки это старый, давнишний взгляд Герцена; по крайней мере, в его "Дневнике" от 28 июня 1842 года мы находим следующие глубоко интересные строки: "Если глубоко всмотреться в жизнь, конечно, высшее благо есть самосуществование, какие бы внешние обстановки ни были. Когда это поймут — поймут, что в мире нет ничего глупее, как пренебрегать настоящим в пользу грядущего. Настоящее есть реальная сфера бытия. Каждую минуту, каждое наслаждение должно ловить, душа беспрерывно должна быть раскрыта, наполняться, всасывать все окружающее и разливать в него свое. Цель жизни — жизнь. Жизнь в той форме, в том развитии, в котором поставлено существо, т. е. цель человека — жизнь человеческая..."

Эти же мысли в более обработанной и развитой форме Герцен высказывает и теперь в "С того берега".

"Цель исторического процесса — настоящее, для меня легче жизнь, а следственно, и историю считать за достигнутую цель, нежели за средство достижения. — То есть, просто, цель природы и истории — мы с вами?.. — Отчасти, да *плюс* настоящее всего существующего; тут все входит: и наследие всех прошлых усилий, и зародыши всего, что будет..." Это именно и значит, что всегда надо брать исторический процесс в его поперечном сечении настоящей минутой, ибо каждый исторический миг полон, замкнут по-своему...", ибо жизнь "ничего личного, индивидуального не готовит впрок... (а) всякий раз вся изливается в настоящую минуту...", ибо "природа всеми языками своими беспрерывно манит к жизни и шепчет на ухо всему свое vivere memento"[1].., ибо "каждая историческая фаза имеет полную действительность, свою индивидуальность... каждая — достигнутая цель, а не средство..." А все это, в свою очередь, приводит нас к яркому этическому индивидуализму: раз нет абсолютной, объективной цели прогресса, раз реален только исторический процесс, раз цель этого процесса — каждый текущий момент, настоящее, то очевидно, что каждое поколе-

---

[1] Проживай момент *(лат.)*.

ние — цель самому себе и каждый человек — самоцель. Еще в статье 1843 года "Буддизм в науке" Герцен вполне определенно высказал эту мысль: "Народы представляли бы нечто жалкое, если бы они свою жизнь считали только одной ступенью к неизвестному будущему; они были бы похожи на носильщиков, которым одна тяжесть ноши и труд пути, а руно несомое — другим..."

Теперь, после всех предыдущих построений своей теории, Герцену уже легко обосновать эту мысль, что он и делает, пользуясь отчасти даже прежними выражениями: "Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: morituri te salutant[1], только и умеет ответить насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то, чтобы быть несчастными работниками, которые, по колено в грязи, тащат барку с таинственным руном и с смиренной надписью *прогресс в будущем* на флаге. Утомленные падают на дороге, другие со свежими силами принимаются за веревки, а дороги... остается столько же, как при начале, потому что прогресс бесконечен. Это одно должно было насторожить людей; цель бесконечно далекая — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе... Цель для каждого поколения — оно само. Природа не только никогда не делает поколений средствами для достижения будущего, но она вовсе о будущем не заботится; она готова, как Клеопатра, распустить в вине жемчужину, лишь бы потешиться в настоящем..." ("С того берега", гл. I; отсюда же и все предыдущие неотмеченные цитаты).

## XI

Все эти выводы Герцена мы считаем глубоко важными при решении индивидуализма как этической проблемы (о социологической стороне вопроса речь будет ниже). Если ввести в эти выводы поправку в вопросе о целесообразности исторического процесса, то в остальном можно всецело принять положения Герцена, како-

[1] Идущие на смерть приветствуют тебя *(лат.)*.

ва бы ни была их *свирепейшая имманенция*[1]*. Исторический процесс может рассматриваться im Werden — это мы найдем у народников семидесятых годов, — но прежде всего он должен рассматриваться im Sein, то есть с точки зрения реальной человеческой личности. Только такая точка зрения позволяет признать каждое поколение самоцелью, точно так же как является самоцелью каждая отдельная личность в каждом поколении. Примат настоящего над будущим — ведь это не что иное, как примат "реальной личности" над "абстрактным человеком"; Герцена интересует человеческая личность и ее жизнь в каждый текущий момент, он требует широты этой жизни и не согласен приносить ее в жертву чему бы то и кому бы то ни было. Человеческая личность — самоцель: эта формула этического индивидуализма рельефно и отчетливо ставится Герценом, принимая сейчас же характер, который можно было бы назвать "имманентным субъективизмом" или *"философско-историческим индивидуализмом"*, выражающимся в формуле: цель исторического процесса — настоящее. Отсюда вытекает и социологический индивидуализм, которому Герцен посвящает замечательную главу "С того берега" ("Omnia mea mecum porto"[2]).

Он начинает с того, что решительно отказывается примкнуть к крайнему "социологическому номинализму", в котором его можно было заподозрить, ознакомившись с его теорией прогресса и вообще всей философией истории. Общество не есть только арифметическая сумма индивидов, ибо человек связан неразрывными узами со средой, и связь эта образует междусоциальную психическую ткань. Итак, отдельная человеческая личность не может считать себя совершенно независимой от социальной среды, в широком смысле — от общества; отсюда берет начало социологическая проблема индивидуализма. Проблему эту Герцен считал трудно поддающейся решению, но, во всяком случае, не неразрешимой: мы знакомы с его воззрениями по этому вопросу еще в сороковых годах; позднее он не изменил своего решения.

"Понять всю ширину и действительность, понять всю святость прав личности и не разрушить, не раздробить на атомы общество — самая трудная социальная задача. Ее разрешит, вероятно, сама история для будущего, в про-

---

[1] Дальнейшее развитие и обоснование этих взглядов Герцена дано в моей книге "О смысле жизни".

[2] "Все мое ношу с собой" *(лат.)*.

шедшем она никогда не была разрешена", — писал Герцен еще в 1847 году, в четвертом из своих "Писем из Франции и Италии". Но, признавая наличность проблемы социологического индивидуализма, Герцен никогда не сталкивал лбами личность и общество: последнее было для него восполняющим элементом первой. Поэтому он восставал против всякого гипостазирования понятия общества для противопоставления его личности, чем и положил начало борьбе с органической теорией общества. Всякая такая теория являлась в его глазах попыткой подавления реальной человеческой личности. "Общая основа воззрения, на котором так прочно держится нравственная неволя человека и "принижение" его личности, почти вся в дуализме, которым проникнуты все наши суждения, — говорит по этому поводу Герцен. — ...В дуализме идеализм берет сторону одной тени против другой, отдавая монополь духу над веществом, роду над неделимым, жертвуя таким образом человека государству, государство — человечеству..."

Здесь Герцен противопоставляет социологическому номинализму — "социологический идеализм" (мы выше придерживались этой же терминологии) и относится к последнему вполне отрицательно, обвиняя все теории социологического идеализма в мнимом противопоставлении того, что, подобно личности и обществу, соединено неразрывным единством. Эти теории подчиняют личность обществу, считая такое подчинение аксиомой социальной статики; мы уже видели, что именно таковы были воззрения предшественника Герцена — Чаадаева; впоследствии на этом поприще особенно отличались всевозможные "дарвинистические социологи" и представители органической теории общества; в эпоху же Герцена главными представителями социологического идеализма были, с одной стороны, Гегель (мы видели, как ожесточенно боролся против Молоха-Общего Белинский), с другой стороны — многие представители социализма. Герцен рассказывает, что Луи Блан годами повторял вполне догматически общие места об индивидуализме и братстве, не думая, чтобы можно было возражать на такие почтенные истины:

— "Жизнь человека — великий социальный долг, человек *должен* постоянно приносить себя на жертву обществу.

— Зачем? — спросил я (Герцена) вдруг.

— Как зачем? Помилуйте: вся цель, все назначение лица — благосостояние общества.

— Оно никогда не достигнется, если все будут жертвовать и никто не будет наслаждаться.

— Это — игра слов.

— Варварская сбивчивость понятий, — говорил я смеясь" (Сборник посмертных статей; "Горные вершины", с. 104—105). Но мы знаем, что это, конечно, не было варварской сбивчивостью понятий, а было вполне последовательным и гармоничным следствием общих теоретических положений Герцена, ярче всего выраженных именно в главе "Omnia mea mecum porto"[1], написанной еще в 1850 году. Мы знаем, что, не исповедуя крайнего социологического номинализма, Герцен еще дальше остоял от социологического идеализма и от подчинения личности обществу или какой бы то ни было социальной группе. "Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее, — говорит Герцен, — продолжение человеческих жертвоприношений, заклание агнца для примирения Бога, распятие невинного за виновых. Лицо, истинная, действительная монада общества, было всегда пожертвовано какому-нибудь общему понятию, собирательному имени, какому-нибудь знамени..." С таким предвзятым решением проблемы индивидуализма надо бороться всеми силами, опираясь на философско-исторический индивидуализм, на принцип цели исторического процесса в настоящем.

Основываясь на этом, Герцен посвящает последние страницы своей книги блестящей апологии понятий индивидуализма и эгоизма, доказывая новыми аргументами и с новой точки зрения то, что за немного лет перед тем проводил в статье "Новые вариации на старые темы" (естественным продолжением и окончанием этой статьи и является "Omnia mea mecum porto"). "Какой смысл всех разглагольствований против эгоизма, индивидуализма? — спрашивает Герцен. — Что такое эгоизм? Что такое *братство?* Что такое индивидуализм? И что любовь к человечеству?" Отвечая на ряд этих вопросов, отчасти прямо направленных против Луи Блана, Герцен еще и еще раз повторяет, что эгоизм неразрывен с индивидуализацией: "Как же быть самим собою, не имея резкого сознания своей личности..." С точки зрения философско-исторического индивидуализма эгоизм (конечно, не

---

[1] "Все мое ношу с собой" *(лат.)*.

в его мещанском смысле) получает у Герцена новую точку опоры: раз цель исторического процесса лежит в настоящем, то эгоизм теряет тот дурной исторический привкус, который вложен в него добродетельным мещанством. Пора признать, что индивидуализм и братство, "эгоизм и общественность не добродетели и не пороки; это основные стихии жизни человеческой...". Принцип жизни в настоящем, принцип широты человеческой личности объединяет и эгоизм и альтруизм, и индивидуализм и общественность. А если так, то нечего противопоставлять "я" — "ты", нечего строить свои доводы "на раздвоение общества и человека, на мнимой вражде их"..; если так, то пора перестать строить всякие теории "братства", долженствующие рассечь гордиев узел проблемы индивидуализма, ибо "гармония между лицом и обществом не делается раз навсегда, она *становится* каждым периодом, почти каждой страной и изменяется с обстоятельствами, как все живое. Общей нормы, общего решения тут не может быть" ("С того берега", гл. VII; все предыдущие неотмеченные цитаты оттуда же).

Теперь мы можем подвести итоги. Прежде всего необходимо еще раз подчеркнуть уже отмеченное нами обстоятельство: в своей философии истории Герцен ставил себе те же самые задачи, которые некогда стояли перед Чаадаевым, но решал их в диаметрально противоположном направлении. Не будем, однако, останавливаться на этом факте, уже разобранном нами в предыдущей главе. Гораздо важнее отметить то, что в своей книге "С того берега" Герцен, как мы это только что видели, перебросил мост между этическим и социологическим индивидуализмом своей философско-исторической теории. *Социологический индивидуализм западничества и этический индивидуализм славянофильства был синтезирован Герценом путем философско-исторического индивидуализма; с этого синтеза и берет свое начало народничество.* Необходимо только выяснить, в чем состояло содержание этого народничества у Герцена.

## XII

Фундаментом народничества Герцена было его антимещанство, с которым неразрывно был связан индивидуализм. Народничество Герцена (впоследствии мы увидим, что это относится и к народничеству вообще) было первым обширным и гармоничным построением

русской мысли, опирающимся главным образом на антимещанство; кроме того, народничество было единственным мировоззрением, соединяющим в себе величайшую общественность с безусловным индивидуализмом, а следовательно, пытающимся решить, сообразно с положением России середины XIX века, проблему индивидуализма. Фактически народничество решало эту проблему отождествлением понятий "личности" и "мужика", и решение это проходит красной нитью от Герцена до Михайловского. Михайловский впоследствии объяснил это решение самим характером русской жизни шестидесятых годов, когда крестьянская реформа оставляла в тени все остальные; Герцен еще в своем письме к Мишле ("Русский народ и социализм", 1851) заявлял, что "человек будущего в России — *мужик*". Отсюда возникла вера в мужика, вера в небуржуазность и в антимещанство "крестьянского тулупа", противопоставляемая убеждению невозможности дальнейшего нормального развития западноевропейских, мещанских обществ.

Это, в настоящее время столь очевидно неверное, мнение о грядущей быстрой гибели всех европейских государственных форм трудно ставить в пассив мировоззрению Герцена, ибо он в этом случае разделял ошибку со всеми социалистами той эпохи: не говоря о социалистах-утопистах, вроде Фурье, уверенного, что в четыре года весь земной шар будет покрыт фаланстерами, достаточно указать на Маркса, предсказывавшего уже в семидесятых годах, что обобществление орудий производства (а значит, и гибель всех современных государственных форм Европы) совершится еще в XIX веке. Герцен допускал подобную победу западноевропейского социализма, но был до того глубоко убежден в мещанстве, как основе всего европейского уклада, что высказывал еретическую мысль о том, что *социализм, оставшись победителем на поле битвы, неизбежно сам выродится в мещанство:* "социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма..." ("С того берега", гл. VI). Эту мысль о потенциальном мещанстве социализма уразумело только поколение русской интеллигенции начала XX века, так что в этом случае Герцен на пятьдесят лет опередил свое время... Если же социализм не победит, то, по мысли Герцена, вся

Европа "кристаллизуется", успокоится в мещанстве — и это будет своего рода концом европейской истории.

Но Герцен не остановился на таком пессимизме, он перешагнул через него, для чего и начал с веры в Россию. "Социология должна начать с некоторой утопии", — сказал однажды Михайловский; задолго до него эту же мысль высказал Герцен: "Общие места, планы, теории, утопии должны предшествовать работе исполнения, общественной перестройке" ("Колокол", 15 января 1859 г.). Мы знаем, что Герцен начал с утопии — с веры в возможность особого пути развития России, с веры в антимещанство и небуржуазность "крестьянского тулупа", всего русского народа; буржуазию, которую он так ненавидел, он не считал жизнеспособной в среде этого народа характерно антимещанского, хотя и предвидел ее возможность в пореформенной России: последнее типично не только для Герцена, но и для народничества вообще.

Однако, несмотря на это, Герцен не впал в основную ошибку славянофильства, не смешал "народ" с "нацией", а, наоборот, впервые сделал попытку разграничить их; вслед за Марксом, но вполне независимо от него Герцен указывает, что прогрессивное увеличение "национального" богатства Англии приводит английский народ к все бо̀льшему и бо̀льшему голоду ("Роберт Оуэн"): следовательно, Герцен уже сознавал не только нетождественность, но часто и взаимную противоположность интересов нации и народа. Впоследствии Чернышевский и Михайловский подробно развили и обосновали это основное положение народничества, встреченное нами еще у Радищева и у декабристов; у Герцена оно было только мимолетным выражением убеждения возможности особого пути развития России. Этот путь развития должен быть таков, чтобы ариадниной нитью его служили интересы народа, а не нации; более конкретно это выражалось в мировоззрении Герцена требованием *примата социальных реформ над политическими* — это краеугольный камень всего русского народничества.

В своей ненависти к мещанству Западной Европы Герцен считал устарелыми, типично мещанскими и обреченными на погибель все выработанные западноевропейской культурой политические формы. Прежде всего всякая государственность является построенной на отживших, окаменелых понятиях и нормах римского права. Что такое рожденное Западом уголовное право? — Теория мести! Уголовный суд? — Фильтрованная инквизи-

ция! — Все это этически отжило, разрушилось и только искусственно поддерживается, как пролежавшая три тысячелетия в земле мумия: "Государство с римскими понятиями, основанными на поглощении личности обществом, на религии собственности... — такое государство не может ничего оставить потомству, кроме своего трупа" ("Старый мир и Россия", письмо первое). Армия, суд, полиция в середине, голод и невежество внизу, отвлеченная мысль социализма на вершине — "этот half and half[1] и есть *мещанское государство"*, — подчеркивает Герцен в другом месте ("Письма к противнику", 1864). Примириться с этим государством нельзя, стремиться выйти из него — необходимо: "Знаем ли мы, как выйти из мещанского государства в государство народное или нет, — все же мы имеем право считать мещанское государство односторонним развитием, уродством" ("Концы и начала", письмо второе). Отсюда вывод один: западноевропейское государство неспособно к дальнейшему развитию и, как пережившая сама себя форма, подлежит упразднению. *"Совместны ли вообще разумное сознание и нравственная независимость с государственным бытом?"* — подчеркивает сам Герцен свой вопрос ("Роберт Оуэн", гл. II) и отвечает на него отрицательно. Этот вывод роднит по настроению народничество с анархизмом.

Обвинение в анархизме выставляли против Герцена еще читатели "Колокола" (см. 1-й его лист) и отчасти были, несомненно, правы. Не останавливаемся на том, что после 1848 года Герцен сошелся с Прудоном и издавал вместе с ним "La voie du peuple"[2], что еще гораздо раньше теории Прудона во многом влияли на молодого Герцена (см. его "Дневник", а также признание в "Былом и думах", гл. XLI: "Я был многим обязан Прудону в моем развитии"). Все это, конечно, объясняет анархистские тенденции Герцена, но у нас есть более основное объяснение — влияние на Герцена славянофильства. Ложь лежит не в той или иной форме государства, а в самом государстве, как таковом, — убежденно повторял К. Аксаков; общественный и личный идеал человечества выше всякого совершеннейшего государства, — комментировал И. Аксаков теории своего брата; пользуемся случаем, чтобы подчеркнуть еще раз анархистские концепции в славянофильстве.

---

[1] Середина на половину *(англ.)*.
[2] "Голос народа" *(фр.)*.

Герцен и в этом отношении был близок славянофильству по настроению. Он верил к тому же, что русский народ, характерно антимещанский, не выносит (или выносит только по принуждению) какую бы то ни было форму государства, неизбежно мещанского. "Славянские народы собственно не любят ни государства, ни централизации. Они любят жить в разбросанных общинах, удаляясь как можно больше от всякого вмешательства со стороны правительства", — пишет Герцен; наиболее сообразным с характером славянства народным государством он считал Запорожскую Сечь, утверждая вообще, что "славяне... не занимались своим государственным устройством; общественная жизнь их была нечто вроде колеблющегося, неопределенного, неустоявшегося *анархизма"* ("Старый мир и Россия", 1854; см. также в "Полярной Звезде" 1855 г. статью Энгельсона "Что такое государство" и комментарии к этой статье Герцена в 1 листе "Колокола").

Как бы то ни было, но факт тот, что Герцен отрицал всякую централизованную государственную форму, как сугубое мещанство, — это с одной стороны; с другой — он требовал эту государственность к ответу от имени реальной человеческой личности. Пресловутый "народный суверенитет" был ему настолько же ненавистен, как и монархический деспотизм, — и в этом он опять-таки смело протянул руку к поколению русской интеллигенции начала XX века. Он не боялся обвинений в аристократизме (см. замечательную главу "Consolatio"[1] из "С того берега"), он смело заявлял: "Надобно признавать преступным Salus populi[2] (Герцен говорит о "благе нации", как государственного организма). Пора человеку потребовать к суду: республику, законодательство, представительство, все понятия о гражданине и его отношениях к другим и государству..."

И вот с этих двух точек зрения — признания мещанства и антииндивидуалистичности западноевропейского правового государства, Герцен и выставлял положенный впоследствии во главу угла всего народничества примат социальных реформ над политическими для России той эпохи. У "Колокола" на знамени — *"освобождение крестьян с землею,* то есть опять социальный вопрос перед политическим", — категорически заявил сам Герцен

---

[1] "Утешительное слово" *(лат.).*

[2] Благо народа *(лат.).*

("Колокол", 15 января 1859 г.). Всякая политическая форма в лучшем случае — паллиатив, вообще же говоря, по мнению Герцена, ни одна политическая форма не вместит в себя социальной реформы: "Политическая революция, пересоздающая формы государственные, не касаясь до форм жизни, достигла своих границ; она не может разрешить противоречия юридического быта и быта экономического" ("Письма к противнику", письмо первое). Эта общая истина, по мнению Герцена, особенно приложима к России, к "мужицкому царству", где политические формы, важные для буржуазии, безразличны подавляющему большинству народонаселения. "Государство есть сумма сел, — писал в "Колоколе" (1858) Огарев. — Устройте село, и вы устроите государство..." Бакунин восклицал на тех же листах "Колокола" (1862): да здравствует *крестьянская Россия* и внесословная интеллигенция!..

В этом пункте народничество снова резко столкнулось с либеральным доктринерством, требовавшим почти исключительно политической реформы, а в области социальной предлагавшим освобождение крестьян без земли. Народничество во многом оказалось неправо, но в своей борьбе с либеральным доктринерством исторически оно было право, несомненно; оно стояло за насущные интересы реальной личности, а не за права абстрактного человека. Но если исторически, в соответствии с общим положением России середины XIX века, Герцен был прав, то, безотносительно говоря, истина лежала между ним и либеральными доктринерами; ошибка и народничества и либерализма коренилась в их исключительности.

Герцен сам скоро понял это. Когда в 1861 году была произведена социальная реформа в самом урезанном и сокращенном виде, когда с этих пор, а особенно с 1866 года началась реакция, и катковщина с успехом стала класть палки в колеса всякому прогрессивному движению, — Герцен смутно почувствовал, что примат социального над политическим, проведенный в жизнь, есть только недостроенное здание, не имеющее защиты от реакционных бурь. По крайней мере, в своем третьем письме "К старому товарищу" (Бакунину), написанном за полгода до смерти, Герцен признает необходимость для современного человечества правовых государственных форм: "Из того, что государство форма *проходящая,* не следует, что эта форма уже *прошедшая,* — пишет Герцен такому типичному анархисту, как Бакунин, — и что

значит *отрицать* государство, когда главное условие выхода из него — *совершеннолетие* большинства..." Однако еще народничество семидесятых годов не окончательно отказалось от идеи примата социального над политическим; только народовольцам, а вслед за ними и поколению начала XX века суждено было выставить программу политических реформ для социальных...

## XIII

Вот народничество Герцена, этот "русский социализм", это стройное, гармоничное растение, выросшее из семян антимещанства и индивидуализма, развившихся на почве западничества и славянофильства. Народничество Герцена — это прежде всего отрицательное отношение к современному политико-экономическому развитию Западной Европы, а потому и требование примата социальных реформ над политическими, чтобы избежать мещанского пути развития Запада. Затем народничество — это вера в возможность особого пути развития России, основанная, в свою очередь, на убеждении в антимещанстве и небуржуазности "крестьянского тулупа" и на признании общинного устройства краеугольным камнем русского быта; поэтому народничество — это отрицательное отношение к буржуазии, строгое разделение понятий "нации" и "народа" и ожесточенная борьба с экономическим либерализмом. В то же время народничество — это неизбежная постановка той или иной "утопии" в начале социологических концепций, одинаково далеких как от социологического идеализма, так и от социологического номинализма. Вот главные нити народничества Герцена, переплетающиеся у него в сложную, но гармонично сотканную ткань, характерную в общем для всего русского народничества. Какие новые нити вплетались в него, как видоизменялась его окраска — мы тщательно проследим на последующих страницах, а теперь обратим внимание на ту черту народничества, которая характерна главным образом для Герцена.

Народничество Герцена было некритическим. По вполне понятным психологическим причинам, всякое новое учение чаще всего носит вначале догматический характер; только впоследствии в нее проникает дух критицизма, главным образом от трения с враждебными теориями и системами. Из догматизма же системы, как неизбежное следствие, вытекает ее оптимизм, так как без духа крити-

ческого исследования невозможно правильно оценить стоящие на пути препятствия, которые в большинстве случаев оцениваются очень низко. *Народничество Герцена было догматическим и оптимистическим*, и в этом его существенное отличие от последующего народничества, все более и более критического, но зато все более и более пессимистического.

Сам Герцен к концу своей жизни во многом отказался от своего былого догматического оптимизма: мы уже видели, что он признал ошибочность принципа примата социального над политическим, по крайней мере, ошибочность одностороннего применения этого принципа. Точно так же во многом изменил он свой взгляд на возможность особого развития пути России, на небуржуазность "крестьянского тулупа", на возможность антимещанского развития славянства под сенью общины: чем дальше шло время, тем все больше и больше упирал Герцен, что особый путь развития только одна из *возможностей*, возможность желательная, но даже не особенно вероятная. Как быстро переходил Герцен от оптимистического к пессимистическому и от догматического к критическому народничеству — показывает следующий мелкий, но характерный факт. В восьмом письме из "Концов и начал", помеченном 15 января 1863 года, Герцен заявляет: "Я не считаю мещанства окончательной формой русского устройства, того устройства, к которому Россия стремится и достигая которого она, может, пройдет мещанской полосой" ("Колокол", 15 февраля 1863 г.). Во втором отдельном издании "Концов и начал" (1866) Герцен видоизменил эту фразу таким образом "...и достигая которого она, вероятно, *пройдет* и мещанской полосой...". Здесь Герцен подчеркивает, что Россия только пройдет через мещанство; но зато не заявляет, как раньше, что она *может* пройти, а может и не пройти, но уже более утвердительно говорит, что Россия, *вероятно*, пройдет полосой мещанства...

Возможность превратилась у Герцена в вероятность; эта вероятность скоро превратилась у него в уверенность: Герцен не мог не видеть, что развитие русской жизни во многом шло путем противоположным его теоретическим идеалам. Он защищал общинное владение, стоял за идею особого экономического пути развития России и в то же время видел, что в России кладется начало организации частного кредита, вконец расшатавшего устои натурального хозяйства и принцип общинного владения: уже

один этот мелкий, казалось бы, факт был глубоко знаменателен. И Герцен воочию видел, как мало-помалу обрисовывается вся фантастичность его мечтаний о небуржуазности "крестьянского тулупа"; он понял теперь, насколько был прав Тургенев, доказывавший ему, что крестьянский тулуп буржуазен не менее, чем европейский пиджак. "Народ, перед которым вы все (т. е. народники) преклоняетесь, — писал он Герцену в год освобождения крестьян, — консерватор par excellence[1] и носит в себе зародыши такой буржуазии в дубленом тулупе... что оставит за собой все метко-верные черты, которыми ты изобразил западную буржуазию в своих письмах..." Теперь, к концу шестидесятых годов, Герцен не мог бы ничего возразить на это; он, прежде утверждавший (в "Русском народе и социализме", 1851), что русский крестьянин питает отвращение к личной поземельной собственности (!), теперь повторяет вслед за Тургеневым: "Народ — консерватор по инстинкту... его идеал — буржуазное довольство" ("Письмо к старому товарищу", 1869).

Итак, вера в антимещанство русского народа глубоко обманула Герцена; последующее народничество совершенно отказалось от этой веры и перенесло центр тяжести своей системы, как мы это увидим, от антимещанства на индивидуализм. И, однако, на дне ошибочной веры Герцена таилась глубокая истина. Русский народ действительно, быть может, наиболее антимещанский в мире в своей интеллигенции, то есть именно в том цвете народа, который и характеризует собою весь народ. Ошибка Герцена была в том, что антимещанство он искал в классовой и сословной группе, между тем как сословие и класс — всегда "толпа", масса серого цвета, с серединными идеалами, стремлениями, взглядами; отдельные более или менее ярко окрашенные индивидуальности из всех классов и сословий составляют внеклассовую и внесословную группу интеллигенции, основным свойством которой и является антимещанство (эту мысль мы подчеркнули во Введении).

Такая типичная интеллигенция возросла главным образом на русской почве: западноевропейская интеллигенция начиная с 1789 года имела в себе центральное буржуазное ядро, то есть не была внеклассовой; буржуазия фатально придала европейской интеллигенции окраску

---

[1] По преимуществу *(лат.)*.

мещанства. Русская интеллигенция, первоначально дворянская по составу, быстро становилась внеклассовой и внесословной к середине XIX века; буржуазия совершенно не входила в ее состав, и, быть может, именно оттого русская интеллигенция была и есть неизмеримо более антимещанской, чем какая бы то ни было европейская.

Это как нельзя яснее сознавал и Герцен. Еще в своей статье о "Буддизме в науке" (1843) он категорически заявлял, что "нам (русским) решительно невозможна мещански-филистерская жизнь немцев"; в "Капризах и раздумьи" он повторяет: "Все немецкие филистеры по большей части бурши, не умевшие примирить юное с совершеннолетним. Самая смешная сторона филистерства именно в этом сожитии в одном и том же человеке теоретической юности с мещанским совершеннолетием". Но, по убеждению Герцена, почти каждый европейский интеллигент — немного филистер, ибо ему страшно трудно сбросить с себя тяжелые цепи ковавшейся тысячелетиями культуры; русский же, снимая с себя цепи системы официального мещанства, "становится самым свободным человеком в Европе". "Мыслящий русский — самый независимый человек в свете"; быть может, он слишком ударяется в крайности, но никогда не унизится до ни горячего, ни холодного, серединного мещанства: "В нашей жизни есть что-то безумное, но нет ничего пошлого, ничего неподвижного, ничего мещанского..." ("Русский народ и социализм").

Русская интеллигенция поэтому типично антимещанская, и в этом отношении выше интеллигенции европейской; поэтому, как замечает Герцен, "поживши год-другой в Европе, мы с удивлением видим, что вообще западные люди не соответствуют нашему понятию о них, что они *гораздо ниже* его" ("Западные арабески", тетр. II). Если все это так (а мы, вслед за Герценом, глубоко убеждены, что это именно так), то становится очевидным, что Герцен был глубоко прав в самой мысли об антимещанстве, как характерной черте России; он ошибался только в точке приложения этой истины. Это чрезвычайно типично для всего народничества Герцена: большинство основных положений этого народничества настолько же истинны по существу, насколько ошибочны по применению. Последующее народничество во многом исправило ошибки герценовского воззрения.

## XIV

Несмотря на все эти ошибки, народничество Герцена было и остается творческим построением критической русской мысли, и сам он лучше всего характеризуется эпитетом — гениальный родоначальник народничества. Мы никого не зовем "назад к Герцену!": его народничество уже сыграло свою историческую роль, но именно поэтому и можно теперь вполне объективно признать его выдающееся значение в истории русского культурного развития XIX века; пора признать, что вообще народничество — одно из самых замечательных и жизненных мировоззрений, созданных русской интеллигенцией на почве окружающей ее действительности. Что касается народничества Герцена, то влияние действительности сказалось в построении всей системы на фундаменте антимещанства. Мы знаем, что более половины жизни Герцену пришлось жить и действовать в среде, созданной системой официального мещанства; чем сильнее оно давило его, тем сильнее он реагировал в обратную сторону: лишние люди в этой гнетущей среде мещанского террора погибали, сильные — закаливались:

...так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат...

Вся тяжесть борьбы с официальным и этическим мещанством выпала на долю Герцена; в этой борьбе выросло и закалилось его мировоззрение. Это объясняет, почему народничество Герцена было глубоко антимещанской концепцией.

Антимещанство — основная черта герценовского народничества; многие из других отмеченных нами его черт были следствием того, что *народничество Герцена явилось синтезом западничества и славянофильства.* Первым следствием этого был *глубокий этический и социологический индивидуализм народничества Герцена,* ибо и этический индивидуализм славянофилов, и социологический индивидуализм западников Герцен связал в одно органически целое своим философски-историческим индивидуализмом. Это был громадный шаг вперед в развитии русской творческой мысли, и только с этого времени мы, собственно, имеем возможность говорить о том или ином решении проблемы индивидуализма; до Герцена мы видели только отдельные штрихи в решении этой проблемы. Западничество и славянофильство пошли в направле-

нии этого решения довольно далеко, но запутались в частностях и противоположностях; Герцен отбросил все ошибки либерального и консервативного доктринерства и построил из здоровых элементов старых теорий новое гармоничное здание, простоявшее на заложенном Герценом фундаменте более трех десятилетий; даже теперь, когда народничество в прежнем своем виде отнюдь не жизнеспособно, многие положения, впервые выставленные Герценом, сохранили вполне свою ценность.

К чему стоит ближе народничество Герцена, к западничеству или славянофильству? — на этот вопрос у нас найдется только один ответ: оно одинаково близко и к тому и к другому, ибо народничество является органическим сочетанием, органической переработкой начал славянофильства и западничества, а не механической их суммировкой. Можно только указать те элементы обоих направлений русской мысли, которые вошли в переработанном виде в народничество. Так, например, противопоставление России Европе, признание особого пути развития России, отрицательное отношение к государству и ко всяким политическим формам, а значит, и некоторая анархистская концепция, отрицательное отношение к крайнему номинализму, выставление вперед общинного начала — все это роднит Герцена со славянофильством, но каждый из этих вопросов был органически переработан Герценом и только тогда внесен в общее здание его мировоззрения. Например: выставление вперед общинного начала имело у славянофилов главным образом этический смысл, Герцен же придал ему яркую социологическую окраску; особый путь развития России понимался славянофилами как долженствование, Герцен же разработал этот вопрос с точки зрения категории возможности и т. п. То же самое можно сказать о началах, взятых народничеством из западничества: народничество Герцена было поэтому органическим синтезом западничества и славянофильства.

Решение Герценом проблемы индивидуализма синтезом воззрений славянофильства и западничества представляет из себя только внешнюю сторону вопроса; решение внутреннее, для каждого индивида, было дано Герценом еще задолго до народничества, в начале сороковых годов, и заключалось в одновременном требовании широты и глубины человеческой личности. Все народничество Герцена в его философской части, в сущности, сводилось к этому же требованию; даже в самом синтезе

широкого западничества с глубоким славянофильством можно найти отзвук этого решения. Последующее народничество категорически отвергло решение Герцена социально-экономическими аргументами, как мы это увидим, говоря о Михайловском; но мы увидим также, что аргументы эти были в корне ошибочны. Нам приходится неизбежно вернуться к решению Герцена — до сих пор единственному решению проблемы индивидуализма для каждого отдельного лица. Вообще нам во многом еще придется вернуться к Герцену, чтобы вспомнить многие предложенные им решения (по вопросу о прогрессе, об интеллигенции и т. п.).

Повторю еще раз: "назад к Герцену!" мы никого не зовем. Его народничество сослужило свою громадную службу и умерло — requiescat in pace![1] Воскресения из мертвых мы не признаем. Но в мировоззрении Герцена можно найти ряд глубоких концепций, сохранивших в себе животворную силу до настоящего дня, хотя и засоренных случайными наносами; очистив от них мировоззрение гениального родоначальника народничества, мы откроем доступ к источнику живой воды. Не назад к Герцену, а вперед *от* него — вот чем мы хотели бы заключить наше знакомство с Герценом.

Впрочем, развивать эту мысль здесь было бы неуместно — нам еще предстоит познакомиться с дальнейшим развитием идей Герцена в народничестве шестидесятых и семидесятых годов, с эволюцией мысли русской интеллигенции третьей четверти XIX века. В этом развитии Герцен начинает собою новую, глубоко важную главу; народничество, предшествуемое западничеством и славянофильством, впервые поставило ребром проблему социализма и индивидуализма, категорически решая ее в сторону примата реальной личности в социалистическом обществе. Народничество Герцена формулировало этот вопрос, народничество Михайловского дало на него последний ответ; однако между этими двумя этапами развития русской общественной мысли лежат еще шестидесятые годы, лежит народничество Чернышевского и Лаврова, эстетические теории Добролюбова, утилитаристическая мораль Писарева, течение нигилизма. Наконец, — последнее и наиболее важное — между народничеством пятидесятых и семидесятых годов лежит резкая точка перелома — 19 февраля 1861 года.

---

[1] Покойтесь с миром! *(лат.)*

# Глава XIII
# Шестидесятые годы

## I

В физической химии есть закон, известный под именем закона Лешателье; он гласит, что всякое действие на некоторую систему вызывает в последней явления, противодействующие этому действию. Закон этот приложим и к социальной молекулярной физике точно так же, как знаменитый ньютоновский закон о действии и противодействии приложим к социальной механике.

Всякий государственный гнет неизбежно вызовет противодействие общества, тем более сильное, чем сильнее было давление: так гласит закон Ньютона в его применении к социальной статике. Закон Лешателье обращает внимание на явления промежуточные между действием и противодействием. Почему частые войны сопровождаются увеличением рождаемости в стране? Почему результатом чрезмерного развития индивидуальности является ослабление производительной силы? На это "почему" — нет ответа, но закон Лешателье объединяет собой все такие явления, заявляя, что после каждого общественного или индивидуального напряжения в каком бы то ни было направлении в обществе или в индивиде неизбежно возникнут противодействующие этому напряжению силы. Так, например, быстрый рост культуры в стране, как это показывает статистика, всегда сопровождается уменьшением рождаемости, что в будущем ведет к замедлению роста культуры; обратно, всякая реакция, всякое замедление культурного роста страны увеличивает в последней рождаемость, что в будущем ведет к усилению роста культуры. Точно так же государственное давление, клонящееся к принижению личности и подавлению общества, неизбежно вызывает в последних нарастание сил, направленных к возвеличению личности и росту общественного сознания.

Аналогия ничего не доказывает и ничего не объясняет; она только иллюстрирует и поясняет. Но в данном случае наша цель другая: мы хотим приложением закона Лешателье к системе официального мещанства и к движению

шестидесятых годов подчеркнуть стихийность этого движения и тем самым указать, что мы не придаем интеллигенции исключительной созидательной роли в истории общественных движений, хотя и признаем ее творчество в истории русской общественной мысли.

Система официального мещанства должна была погибнуть. Нельзя было сражаться кремневыми ружьями против штуцеров; нельзя было оставаться при системе натурального хозяйства при господстве вокруг хозяйства денежного. Чем дальше развивалась система официального мещанства, имевшая своей точкой опоры крепостное право и связанную с ним экономическую систему, тем сильнее и сильнее сказывались противодействующие этой политической и экономической системе общественные силы. Крымский погром был только показателем "всей гнили правительственной системы, всех последствий удушающего принципа", по выражению И. Аксакова. Нужны были новые меха для нового вина.

19 февраля 1861 года было величайшим днем всей русской истории XIX века, днем выполнения minimum-программы русской интеллигенции, начиная с Новикова и Радищева и кончая Белинским и Герценом. Конечно, выполнение это было произведено ниже всякой критики, или невежественными, или явно заинтересованными людьми; известно, что именно 19 февраля повело к окончательному разрыву между правительством и интеллигенцией. Интеллигенция видела, что рабство заменено экономической кабалой, что крестьянские земли обрезаны в пользу помещика, что выкупная сумма вздута до невероятных размеров (по безупречным вычислениям Чернышевского, выкупная сумма колебалась в пределах от 400 до 800 млн руб., считая в этой сумме и проценты на погашение; правительство не постеснялось увеличить эту сумму втрое и вчетверо). Все это так, и этой неудачной реформой сверху объясняются все дальнейшие попытки революции снизу в шестидесятых и семидесятых годах; но все-таки мы должны оценить если не эту вынужденную и куцую реформу, то самый факт *освобождения человека*.

## II

Народ освобожден, но счастлив ли народ? — спрашивал великий поэт той эпохи; вместо ответа мы можем перевернуть его вопрос: народ несчастлив, но он освобожден. И русская интеллигенция сейчас же начала

тяжелую борьбу за народное счастье, за народные интересы, за экономическую свободу народа, — борьбу, возможную только после освобождения народа из-под крепостного ига.

И борьба эта нуждалась в новом знамени. Бороться за свободу народа от крепостного рабства можно было и под знаменем славянофильства, и под знаменем западничества; рука об руку шли в эту борьбу и Хомяков, и Белинский, и Аксаков, и Герцен, так же как шли перед ними и декабристы, и интеллигенция XVIII века. Но теперь, после 19 февраля, положение дел существенно изменилось; необходимо должна была произойти более резкая дифференциация в среде русской интеллигенции: в борьбе за экономическую свободу народа бесповоротно разошлись между собой эпигоны старого западничества, политические и экономические либералы шестидесятых годов, и молодое поколение русской интеллигенции этой эпохи. *Начиная с шестидесятых годов русская интеллигенция становится в своем большинстве социалистической, и, таким образом, во второй половине XIX века борьба за интересы народа, за его свободу и счастье ведется под знаменем социализма.*

Родоначальниками социализма в России были Белинский и Герцен; в конце эпохи официального мещанства в социалистическом "заговоре идей" петрашевцев оказывается так или иначе замешано до 300 лиц; уже одно это показывает, что социалистическое направление русской интеллигенции шестидесятых годов не было каким-то deus ex machina и что появление такого замечательного представителя русского социализма, каким был Чернышевский, было вполне подготовлено всем предшествующим ходом развития русской общественной мысли, как мы это и видели выше. Мы скоро увидим, что главным пунктом расхождения между социалистической и несоциалистической частью русской интеллигенции была дилемма: национальное богатство или народное благосостояние? Это были две разных системы понимания экономической свободы; два разных метода борьбы за народное счастье; будущее принадлежало, конечно, наиболее конкретной из этих систем, наиболее реальному из этих методов.

Социалистические настроения могли быть и были доступными русской интеллигенции эпохи официального мещанства, когда ими проникались десятки высших представителей интеллигенции; но стать массовым социалистическое течение могло только тогда, когда интеллиген-

ция стала в большинстве демократичной по составу. Это случилось в шестидесятых годах, когда громадной толпой "разночинец пришел", по знаменитому выражению Михайловского; "мыслящий пролетариат", как называл интеллигентных разночинцев Писарев, стал главным носителем социалистических стремлений. Характерно при этом то, что носителем и выразителем якобы классовой доктрины стал внесословный и внеклассовый слой общества; *с этого времени русская интеллигенция становится внеклассовой и внесословной по своему составу.*

Мы уже отмечали, что не случайным совпадением является и возникновение именно в это время самого термина "интеллигенция": новые слова создаются тогда, когда того требуют новые понятия. С этих пор начинается главная часть истории русской интеллигенции, а значит, и истории русской общественной мысли: XVIII век был предисловием, в первой половине XIX века была намечена дорога, и только во второй половине XIX века русская общественная мысль распустилась полным цветом.

Мы сказали, что социалистическое течение русской мысли шестидесятых годов было подготовлено всем ходом предыдущего развития. Каким образом, однако, могло это течение стать господствующим среди русской интеллигенции в то время, когда даже на Западе оно отнюдь не было ни сильным, ни господствующим? Это объясняется совершенным различием социального строения России той эпохи и любой из других крупных европейских стран (исключая разве только Италию): Россия в это время только что собиралась переходить от натурального хозяйства к денежному, а потому в ней, относительно говоря, не было буржуазии, не было "третьего сословия" как экономической и политической силы.

Во Франции буржуазия была настолько сильна политически, что уже в конце XVIII века могла произвести величайший в истории политический переворот; ко второй четверти XIX века она уже настолько была сильна экономически, что могла считать выгодными для себя фритредерские проповеди Бастиа, пользовавшиеся большим успехом. В России же буржуазия в середине XIX века была еще настолько quantité nègligeable[1], что сама стояла за то же фритредерство и теории экономического либерализма! Поистине — крайности сходятся! Франция *уже* нуждалась во внешних рынках для вывоза, Россия

---

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

*еще* нуждалась во внешних рынках для ввоза; и в том и в другом случае интересы буржуазии требовали, вообще говоря, уничтожения таможенных препятствий. Этим объясняется временное увлечение теориями экономического либерализма; этим объясняется и либеральный таможенный тариф 1857 года.

Интересно отметить, что вместе с ростом русской буржуазии в шестидесятых и семидесятых годах все больший и больший вес приобретают протекционистские теории; в девяностых годах, в эпоху расцвета покровительствуемой промышленности, господствует уже суровый протекционный тариф 1892 года. Это показывает, что к тому времени русская буржуазия успела вырасти настолько, чтобы нуждаться в охране внутреннего рынка, хотя и не настолько, чтобы дерзнуть возвратиться к фритредерским теориям.

Как бы то ни было, но факт налицо: к началу шестидесятых годов буржуазия в России была quantité nègligeable. Это объясняет нам возможность яркого социалистического настроения русской интеллигенции: в то время еще не было "интеллигенции буржуазной" или она была крайне немногочисленна. Бессознательными (а отчасти и сознательными) идеологами буржуазии были эпигоны западничества, с которыми мы уже отчасти знакомы; мы еще проследим за той ожесточенной борьбой, которую вел с ними величайший представитель русской социалистической мысли шестидесятых годов — Чернышевский.

## III

Шестидесятыми годами мы называем период времени от 1856 года до приблизительно 1866—1868 годов, до выстрела Каракозова, до резкой реакции, последовавшей после этого, до расцвета писаревщины и нигилизма (последнее "до" надо понимать включительно). Этот период времени резко делится на две половины, рубежом которых служит 1861 год.

Первая половина шестидесятых годов — это период надежд, период веры в добрые намерения правительства. "Ты победил, галилеянин!"* — восклицал тогда Герцен, обращаясь к Александру II (в 1858 г.). Но уже через два года после этого настроение большинства русской интеллигенции было совершенно иным; впоследствии Чернышевский (в "Прологе к прологу", 1877 г.) ярко выяснил, как мало-помалу русская интеллигенция разочаровывалась в "добрых намерениях" правительства, потому что

видела, что эти добрые намерения из рода тех, которыми, по поговорке, вымощен ад. Как видим, почти буквально повторилась история двадцатых годов и декабризма, начавшего с адресов царю и с веры в "доброжелательство правительства", а кончившего переходом с легального пути на "нелегальный". Так случилось и в шестидесятых годах, ибо во всяком случае куцая реформа 19 февраля не удовлетворила собой русскую интеллигенцию, для которой теперь ясна была необходимость перехода с легального пути на путь революционный; с 1861 года начинается вторая половина шестидесятых годов.

Появляется (1861) первая знаменитая прокламация Михайлова "К молодому поколению"*; за ней быстро следует целый ряд других прокламаций, призывающих к восстанию под знаменем "Земли и Воли". Организация "Земля и Воля" возникает в 1863 году и объединяет собой все отдельные революционные кружки. В первой прокламации "Земли и Воли" указывается, что, "выступая на борьбу с правительством за права народные, народный комитет в настоящее время ставит себе одной из задач привлечение образованных классов на сторону интересов народа, а значит, и своих собственных...". Таким образом, народники шестидесятых годов стояли на том же принципе "интересов народа", который впоследствии был развит критическим народничеством семидесятых годов; указанием тождественности интересов народа и интеллигенции шестидесятники открывали дверь центральной идее мировоззрения Михайловского, его двуединому критерию интересов личности и интересов народа, о чем у нас еще будет речь впереди.

Некоторое, так сказать, педагогическое значение всех этих прокламаций несомненно, но большего значения в то время они не имели и не могли иметь: впервые после долгих лет русская интеллигенция выступала на революционный путь и шла еще ощупью. Внешние обстоятельства, однако, на время остановили всякое движение по этому пути. Разгром Польши в 1863—1864 годах, разгром "Земли и Воли" в 1864—1866 годах ознаменовал собою конец шестидесятых годов; судебная и земская реформа того же времени отчасти примирила с правительством русское "культурное" общество... Революционная интеллигенция была изолирована и обессилена; ее последней попыткой было покушение Каракозова (4 апреля 1866 г.), после чего последовавший "белый террор" завершил собой шестидесятые годы. Новая эпоха началась только в 1872 году, когда началось знаменитое

"хождение в народ"; предшествующими фактами были: в области литературы — появление "Исторических писем" Лаврова, сыгравших большую роль в деле организации интеллигентских групп, а в области революционных фактов — нечаевское дело и еще более того нечаевский процесс, сыгравший громадную пропагандистскую роль совершенно неожиданно для правительства. Но все это относится уже к эпохе семидесятых годов.

В первой половине шестидесятых годов властителями мысли русской интеллигенции были Герцен, Чернышевский и Добролюбов. "Колокол" Герцена звал к себе живых и пробуждал своим звоном не только русскую интеллигенцию, но и "культурное" общество. 1861 год — апогей влияния Герцена; во второй половине шестидесятых годов оно быстро клонится к упадку: в 1861—1863 годах русская интеллигенция начинает считать Герцена недостаточно революционным (это началось еще с известного письма к Герцену[1], в "Колоколе" от 1 марта 1860 г.): после 1863—1864 годов русское "культурное" общество начинает считать Герцена слишком революционным. Влияние его падает; конец шестидесятых годов ознаменован медленным угасанием оторванного от родной почвы гиганта Антея.

Чернышевский разделял вместе с Герценом в первой половине шестидесятых годов место во главе русской интеллигенции; он был главным представителем русской социалистической мысли; его отношение в этом случае к Герцену будет нами разобрано ниже. Здесь достаточно указать, что влияние и значение Чернышевского быстро возрастало ко второй половине шестидесятых годов: правительство поняло это и поспешило отделаться от опасного врага. Летом 1862 года он был арестован, обвинен на основании заведомо подложных документов и затем сослан в каторжные работы.

Приблизительно в это же время умер Добролюбов (17 ноября 1861 г.). Конечно, его значение в истории русской общественной мысли не может быть сравниваемо со значением Герцена или Чернышевского; однако он играет слишком заметную роль в истории русской литературы, чтобы нам можно было обойти его молчанием: его значение велико именно в области тех вопросов, которых только мимоходом касались Герцен и Чернышевский.

Смерть Добролюбова и убийство Чернышевского (трудно назвать иначе преступную ссылку его) стоят на

[1] Письмо это приписывалось Чернышевскому.

рубеже между первой и второй половиной шестидесятых годов, относясь к 1861—1862 годам. Вторая половина шестидесятых годов ознаменована влиянием Писарева, расцветом "писаревщины" и господством нигилизма. Обо всем этом мы скажем в своем месте, а теперь перейдем к общему знакомству с ходом развития русской общественной мысли в шестидесятых годах.

Окинув общим взглядом всю историю шестидесятых годов, мы потом вернемся назад и остановимся подробно и отдельно на трех именах, характеризующих эти годы: имена эти — Чернышевский, Добролюбов, Писарев.

## IV

Шестидесятые годы внесли в русскую литературу, в общественную жизнь русского общества совершенно особую, новую струю. Выступила на сцену новая сила и резко изменила соотношение сил сороковых—пятидесятых годов: западничество и славянофильство быстро заслоняются новым течением, растущим, что называется, не по дням, а по часам. Вечная распря отцов и детей становится в эту эпоху особенно острой, особенно резкой; и все чувствуют, хотя и не всегда ясно понимают, что случилось что-то новое, важное, определяющее собой дальнейшее общественное и умственное развитие на целые десятилетия.

Что же случилось? Классический ответ на это был, как мы знаем, дан уже в начале следующего десятилетия. "Что случилось? — Разночинец пришел. Больше ничего не случилось. Однако это событие, как бы кто о нем ни судил, как бы кто ему сочувствовал или не сочувствовал, есть событие высокой важности, составившее эпоху в русской литературе; и первостепенную важность этого события должны признать решительно все стороны. Пусть одни утверждают, что отсюда идет падение русской литературы, пусть другие говорят, что с этих именно пор она стала достойна своего имени, — одно верно: явилось нечто, значительно изменившее характер литературы и имеющее будущность, пределы которой трудно даже предвидеть..." (*Михайловский.* "Отечественные Записки", 1874 г., кн. III).

Вот обобщающий факт, под углом зрения которого необходимо рассматривать общественные течения шестидесятых годов и последующих десятилетий. Появление на исторической сцене "разночинца" и его борьба за идейную гегемонию, быстрая победа и не менее стремитель-

ный идейный крах — вот вся внешняя сторона общественного развития русской интеллигенции шестидесятых годов. Остается вскрыть то содержание, которое проявлялось в этих внешних формах.

Шестидесятые годы, сказали мы, резко разделяются на две половины. Первая — пятилетие с 1856 по 1861 год. Это — период головокружительного подъема, гигантского роста, быстрого общественного развития; в то же время это — эпоха общественного "доверия" к начинаниям правительства, правда, доверия, быстро уменьшающегося с конца 1858 года, но все же позволяющего правительству провести дело освобождения крестьян. 1861 год — гребень волны, высшая точка, достигнутая и интеллигенцией и бюрократией; 19 февраля дало народу то освобождение, за которое уже сто лет боролись лучшие представители русского общества. В это же время достигает апогея силы и влияния сперва деятельность гениального Герцена, затем "великого русского ученого" Чернышевского и его младшего товарища, Добролюбова; в деятельности двух последних соединено все наиболее ценное, что дал шестидесятым годам "разночинец".

Затем наступает перелом и начинается вторая половина шестидесятых годов, пятилетие 1861—1866 годов Правительство еще продолжает проводить задуманные раньше реформы (судебные уставы, земские учреждения), но в то же время широко развивает репрессивную деятельность. Начинаются кровавые и бессмысленно жестокие усмирения крестьянских движений; после пресловутых петербургских пожаров летом 1862 года (по-видимому, происшедших не без участия крайних реакционеров) начинается дикое преследование интеллигенции, красочно описанное позднее Салтыковым в его "Господах ташкентцах". Польское восстание приводит к санкционированной свыше деятельности Муравьева-вешателя; наконец, покушение Каракозова (4 апреля 1866 г.) служит началом "белого террора", заканчивающего собой "эпоху великих реформ" и возвращающего нас чуть ли не к николаевским временам.

И параллельно с этим такое же падение происходит и в области общественной мысли второй половины шестидесятых годов. После появления прокламаций 1861 года, после ссылки Михайлова, после смерти Добролюбова, после вопиющего "процесса" Чернышевского и осуждения его на каторжные работы, после, наконец, падения "Колокола" и потери Герценом влияния в ши-

роких кругах общества русская мысль попробовала вступить на иной путь и попытаться вести общественную борьбу путем создания широких кадров интеллигенции, "мыслящих реалистов". Такова была проповедь Писарева в лучшие годы его деятельности, 1862—1866-й; но одновременно с этой проповедью шло и доведение ее до абсурда в "писаревщине", в крайних формах "нигилизма". Ценные элементы этого течения были сохранены и переработаны в последующем развитии русской мысли; к концу же шестидесятых годов получили перевес его отрицательные стороны, так что и с этой стороны шестидесятые годы в своей второй половине были ознаменованы падением великой волны общественного течения. Мы увидим, что вся эта общая схема подтверждается всеми частными фактами, к обозрению которых мы и обратимся.

## V

Прошло не более года со дня смерти Николая I, а уже в общих чертах определилось взаимное отношение общественных групп, действовавших в первую половину шестидесятых годов. Правда, в первое время еще не было резкой дифференциации: после падения николаевского режима всякое "либеральное" слово казалось словом единомышленника. Западник Кавелин, англоман Катков, государственник и консерватор европейского типа Чичерин, манчестерец Вернадский, радикал-социалист Герцен, славянофилы Кошелев, Самарин, Аксаковы, революционер-социалист Чернышевский — все они в это первое время общественного пробуждения старались находить друг у друга точки соприкосновения, а не линии расхождения.

И сам Чернышевский, столь беспощадно нетерпимый впоследствии к чужому мнению, старается в это время сгладить противоречия, найти общую почву с человеком другого направления. "Русскому Вестнику" Каткова Чернышевский желает успеха и верит, что "успех его будет оправдан и упрочен его благородным направлением и литературными достоинствами" ("Современник", 1856 г., № 2); по-видимому, говорит Чернышевский, "Русский Вестник"* будет органом художественной критики (которой не мог сочувствовать автор "Эстетических отношений искусства к действительности"), но, несмотря на это, по мнению Чернышевского, "литература наша может от

этого только выиграть, ибо каждое определенное, твердое, верное себе направление имеет цену уже потому, что в основании его лежит убеждение" ("Современник", 1856 г., № 4).

Еще ярче высказывает Чернышевский подобное же мнение, приветствуя славянофильскую "Русскую Беседу", неизбежность "жарких прений" с которой он предвидит: "И однако же, мы от искреннего сердца повторяем свое приветствие "Русской Беседе"... потому что считаем ее существование в высокой степени полезным для нашей литературы вообще и в частности для тех начал, против которых восстает она, которые для нас дороже всего, которые мы защищали и всегда будем защищать..." ("Современник", 1856 г., № 6). Это характерно для самого начала шестидесятых годов: миролюбие прирожденного трибуна и беспощадного полемиста Чернышевского доходило до того, что погодинский "Москвитянин" он признает "небесполезным журналом" и готов найти смягчающие обстоятельства для автора пасквильной статьи против покойного Грановского — В. Григорьева, которого даже умереннейший Кавелин заклеймил произведшим в то время большой эффект "физиологическим очерком" "Слуга" ("Русский Вестник", 1857 г., № 5).

Но дифференциация была неизбежна не потому, что в литературе есть и не могут не быть такие В. Григорьевы; слишком различны были воззрения на центральные вопросы русской жизни, на необходимые реформы, на способы и пределы их осуществления. В двух направлениях работала общественная мысль шестидесятых годов — в области социальной и политической; с одной стороны, подготавливался громадной важности социальный сдвиг в области земельных отношений, а с другой — выяснялась неизбежность тех или иных политических "гарантий", которые позволяли бы вести "легальную" борьбу за социальные условия. Община или частное землевладение? — вот центральный вопрос, вокруг которого разгорелась борьба в первую половину шестидесятых годов, — борьба, продолжавшаяся с тех пор вплоть до начала XX века.

В этом центральном вопросе шестидесятых годов партии разделились самым разнообразным образом. Западник и либерал Кавелин талантливо защищал общину, западник и либерал Вернадский неудачно, но ожесточенно на нее нападал; славянофилы стояли, конечно, за общинное владение, и с ними был вполне солидарен Чернышевский, занявший первое место в ряду сторон-

ников общины. Его талантливые и грубовато едкие выпады против западников-манчестерцев, его многочисленные статьи в пользу общинного землевладения составляют во многих отношениях тот центр, в котором пересекаются самые различные пути общественной мысли первой половины шестидесятых годов. Кроме того, и сама эволюция взглядов Чернышевского на общину в связи с отношением к правительственной политике крайне характерна для этой эпохи подъема общественной волны; постепенное крушение веры русского общества в реформы свыше и обусловленный этим постепенный переход его с либерального пути на путь революционный — все это с наибольшей ясностью выразилось в Чернышевском, в эволюции его взглядов. Поэтому, проследив за этой эволюцией в период 1856—1861 годов, мы тем самым нагляднее всего выясним направление основного общественного течения этой эпохи.

## VI

Уже в статьях 1856—1857 годов ("Заметки о журналах", "О поземельной собственности" и др.) Чернышевский начал, с одной стороны, борьбу против либералов-манчестерцев, а с другой — выяснение возможности и необходимости сохранения общинного землевладения при грядущем освобождении крестьян. При этом — полное доверие к правительственным начинаниям и полная уверенность, что правительство прислушивается к голосу общественного мнения и будет с ним считаться при практическом осуществлении реформы. После появления знаменитых рескриптов от 20 ноября, 5 и 24 декабря 1857 года Чернышевский пишет статью "О новых условиях сельского быта" ("Современник", 1858 г., № 2), начиная ее восторженным панегириком Александру II; эпиграфом к статье Чернышевский берет слова псалтири: "Возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие, сего ради помаза тя Бог твой..." Но как раз за эту статью Чернышевского и последовала первая цензурная кара[1] — первый ушат холодной воды на голову Чернышевс-

[1] В этой статье Чернышевский доказывает невозможность сохранения "обязательного труда" при новых условиях сельского быта — разрушении крепостной зависимости. Статья эта сильно озлобила крепостников, мечтавших удержать барщину и оброк даже после освобождения крестьян.

кого: так прислушивалось правительство к голосу общественного мнения.

Чернышевский пытался еще некоторое время сохранить доверие к широте реформационных начинаний правительства; уже три-четыре месяца после отмеченного эпизода он одобряет — хотя и без прежнего восторженного тона — некоторые мероприятия правительства; он приветствует учреждение губернских комитетов, отдавая им преимущество перед бюрократическим способом выработки и проведения реформ; он надеется, что "дворянство, конечно, сознает и, без сомнения, оправдает оказанное ему доверие..." ("Современник", 1858 г., № 6). Но и тут его ждало жестокое разочарование: хотя дворянство, под сильным давлением свыше, и "оправдало доверие" бюрократии, но сделало оно это далеко не в том направлении, какого ждал и желал Чернышевский от дворянства и от правительства.

Окончательное разочарование Чернышевского в реформах свыше относится ко второй половине 1858 года — после первых шагов этих же самых встреченных приветствием Чернышевского губернских комитетов, после выяснившейся громадности выкупной суммы, принятой и комитетами и правительством. Чернышевский предвидел, что эта громадная сумма (отягощенная уменьшением крестьянской надельной земли) ляжет тяжелым бременем на плечи освобожденного мужика; отсюда его горькое разочарование — конечно, не в общине, а во всей проводимой свыше реформе отмены крепостного права.

И Чернышевский со стыдом вспоминает свою былую восторженность, свою доверчивость и "глупость", свой либеральный энтузиазм; он видит, что надо продолжать борьбу за общину, но только иными путями. Одержав блестящую победу над теоретическими противниками общины, Чернышевский — а в лице его и все передовое общество той эпохи — потерпел поражение на почве практического осуществления общинных идеалов в их полном размере.

"...Я стыжусь самого себя, — пишет Чернышевский в конце 1858 года, — мне совестно вспоминать о безвременной самоуверенности, с которой поднял я вопрос об общинном владении. Этим делом я стал безрассуден, скажу прямо — стал глуп в своих собственных глазах... Трудно объяснить причину моего стыда, но постараюсь сделать это, как могу. Как ни важен представляется мне вопрос о сохранении общинного владения, но он все-таки

составляет только одну сторону дела, которому принадлежит. Как высшая гарантия благосостояния людей, до которых относится, этот принцип получает смысл только тогда, когда уже даны другие низшие гарантии благосостояния, нужные для доставления его действию простора..." ("Современник", 1858 г., № 12, "Критика философских предубеждений против общинного владения"). Эти низшие гарантии — свобода общинной земли от долговых обязательств или, по крайней мере, незначительная величина этих обязательств по сравнению с земельной рентой. Все это, по цензурным условиям, выражено Чернышевским в форме намеков: он сам заявляет, что ему "трудно объяснить причину своего стыда...". Разумеется, "трудно" — так как он не мог высказать своей мысли во всей ее полноте. И только позднее — в "романе из начала шестидесятых годов", "Прологе", не предназначенном для подцензурной печати, Чернышевский мог ясно и подробно выразить свою мысль. Эта его мысль в то же самое время есть мысль большей части радикальной русской интеллигенции тех годов; путь *от либерализма к революционности* — вот направление главного общественного течения 1858—1861 годов.

## VII

В романе "Пролог" Чернышевский (под именем Волгина) так относится к проектам освободительных реформ: "Толкуют: освободим крестьян! Где силы на такое дело? Еще нет сил. Нелепо приниматься за дело, когда нет сил на него. А видите, к чему идет: станут освобождать. Что выйдет? Сами судите, что выходит, когда берешься за дело, которого не можешь сделать? Натурально, что: испортишь дело, выйдет мерзость... Эх, наши господа эмансипаторы, все эти ваши Рязанцевы[1] с компанией! Вот хвастуны-то! Вот болтуны-то! Вот дурачье-то!.."

Волгин — не оппортунист; ему нужно или все, или ничего: "Я не желаю, чтобы делались реформы, когда нет условий, необходимых для того, чтобы реформы производились удовлетворительным образом". С землей или без земли освободить крестьян? Ведь это же колоссальная разница! "Нет, не колоссальная, а ничтожная, — находит Волгин. — Была бы колоссальная, если бы крестья-

[1] Под именем Рязанцева в романе выводится Кавелин.

не получили землю без выкупа. Взять у человека вещь или оставить ее у человека, но взять с него плату за нее — все равно... Вопрос поставлен так, что я не нахожу причин горячиться даже из-за того, будут или не будут освобождены крестьяне...” Это уже полное разочарование в реформе, это уже переход с пути оппозиционного на путь революционный: только сам народ может завоевать себе землю и волю. В разговоре с одним ”усатым стариком”, крепостником-помещиком, Волгин высказывает это с полной ясностью и грозит народным восстанием. ”Хорошо, грозите, милостивый государь, ваши угрозы не слишком-то страшны, — отвечает ему крепостник, — войско разгонит ваших милых мужичков”.

— Я знаю это, милостивый государь, будет разгонять, пока будет разгонять, — отвечает Волгин-Чернышевский. — И до той поры, пока будет разгонять, вам нечего бояться.

— Милостивый государь, о чем вы говорите, позвольте вас спросить?

— О том, милостивый государь, что мужицкий бунт не важная опасность для вас. Войско легко разгонит мужицкие бунты.

— Вы грозите революцией, милостивый государь?

— Понимайте, как вам угодно...

Так переходила на революционный путь демократическая часть русского общества; недовольная реформой, она грозила революцией; так зарождалось то настроение, которое обусловило собой возможность появления ”Земли и Воли” — первой революционной организации той эпохи (членом этой организации, судя по многим данным, был и Чернышевский). Правда, Чернышевский впоследствии утверждал, что хотя он и грозил революцией, но не верил в нее: ”Грозить революцией, как я погрозил этому усатому старику?.. Кто же поверил бы? Кто не расхохотался бы? Да и не совсем честно грозить тем, во что сам же первый веришь меньше всех” (”Пролог пролога”). Но он писал это тогда, когда бросал ретроспективный взгляд на прошлое из-за частокола сибирской каторжной тюрьмы; в разгар же освободительного движения и особенно в годы 1861—1863-й он думал и верил иначе — это достаточно подтверждают заключительные строки его романа ”Что делать?”, проникнутые твердой уверенностью в близком торжестве революции. Последние страницы этого романа зашифрованы Чернышевским довольно прозрачно. ”Дама в трауре” — это та же Волгина позднейшего романа ”Пролог пролога”, то есть

О. С. Чернышевская (которой, кстати заметить, и посвящены оба романа). Ее траур зимой 1862/63 года имеет причиной судьбу Чернышевского, в это время заключенного в Петропавловской крепости; ее истерические монологи почти слово в слово соответствуют записям "Дневника" Чернышевского; все частности разговоров как нельзя более ясно подтверждают такую расшифровку. Наконец, "мужчина лет тридцати" последней главы — это сам Чернышевский, освобожденный после предполагаемой революции 1865 года...

Так думала, так верила радикальная часть русской интеллигенции первой половины шестидесятых годов; если перелистывать герценовский "Колокол" за 1858—1863 годы, то нарастание этих мыслей и чувств не может не бросаться в глаза: то, что Чернышевский принужден был говорить эзоповским языком, в свободном журнале Герцена высказывалось во всеуслышание, с точками над і. Да и не одни радикалы и революционеры-социалисты ожидали великих событий в ближайшие годы — этих событий боязливо ждали и в совершенно иных сферах, как мы это знаем теперь из разных записок и мемуаров того времени. Ждали с нетерпением и с опасением: что скажет народ? Чем ответит он на куцую реформу освобождения, на тяготы выкупных платежей, на нищенские наделы, на присвоение помещиками занадельных общинных отрезков?

А народ — безмолвствовал. Были отдельные вспышки, подавленные с бессмысленной жестокостью; но во всей своей массе народ молчал или, по крайней мере, не действовал. А реформа была совершена бесповоротно. Надо было искать новых путей для достижения прежней цели; эти новые пути стали намечаться во второй половине шестидесятых годов. Замолкли споры на социальные и экономические темы; вопрос об общинном или частном землевладении совершенно исчез из журнальной литературы той эпохи; на первый план выступили вопросы личной морали; властителем дум сделался Писарев. Но здесь мы уже переходим от общественных к умственным течениям шестидесятых годов.

## VIII

Если выступление на историческую сцену разночинца ознаменовалось поворотом общественной мысли в сторону революционного социализма, то не менее решительным и революционным было это выступление

и в области умственных течений, и в области освященных веками бытовых отношений. Из всего последнего только эмансипация женщины стала прочным достоянием русского общества, в этом отношении с тех пор твердо ставшего впереди Западной Европы; все же остальное имело чисто временное значение и умерло вместе с шестидесятыми годами.

Разрушение эстетики, разрушение философии, разрушение морали — вот отрицательная работа шестидесятников, по поводу которой они могли сказать (и говорили) словами Бакунина: страсть разрушения есть в то же время и созидательная страсть. Они разрушали многое из того, что действительно следовало разрушить: эстетику и метафизику эпигонов правого гегельянства, мораль худосочного и лицемерного обывательского альтруизма; и, надо отдать им справедливость, многое из того, что они разрушали, так и не возродилось с тех пор в русской общественной мысли. Но то, что они пытались созидать на месте разрушенного, оказалось, в свою очередь, лишь временным заблуждением и также не было воспринято духовными наследниками шестидесятников. Разрушив немецкую эстетику и обывательскую мораль, шестидесятники поставили на их место принцип утилитаризма; отвергнув философию и метафизику, они заменили их сперва фейербахизмом, а затем и низшими формами материализма, представляющими, как известно, одну из гибридных форм той же самой метафизики. Но самим шестидесятникам все это казалось окончательным, бесповоротным, "научным" решением вопросов философии, морали, искусства.

В двадцатых и тридцатых годах среди русской интеллигенции царило сперва шеллингианство, затем гегельянство; к началу сороковых годов совершился знаменитый "разрыв с Гегелем", ярко формулированный Белинским, после чего властителями дум стали, с одной стороны, французские социалисты, а с другой — немецкие левые гегельянцы, пытавшиеся влить в форму философии Гегеля радикальное политическое содержание, соединенное с полным "свободомыслием" в области религии. Но все эти эпигоны гегельянства не создали и не могли создать ничего удовлетворяющего потребности человека в цельном миропонимании; головой выше их был Л. Фейербах, влияние которого на русскую мысль было особенно сильным.

Родоначальником русского фейербахизма был Герцен, мало-помалу самостоятельно приходивший от ге-

гельянства к тому циклу мыслей, которые составляют всю силу философии Фейербаха. Самодовлеющее значение, самодовлеющая ценность жизни, признание самоцельности человека, знаменитая формула homo homini deus[1] — все это для Герцена было подтверждением его самых сокровенных, самых заветных мыслей; в своем "Дневнике" 1842—1845 годов он высказывает это как нельзя яснее, точно так же, как и в "Былом и думах". В 1847 году Герцен написал первую главу "С того берега"; в этой книге мы находим дальнейшее самостоятельное развитие идей Фейербаха: провозглашается *самоценность жизни,* на место Бога и человечества ставится человек, жизнь объявляется высшим мерилом, высшим критерием всего существующего.

В этом же самом 1847 году впервые познакомился с философией Фейербаха Чернышевский. "...Случайным образом попалось желавшему сформировать себе научный образ мысли юноше одно из главных сочинений Фейербаха, — писал впоследствии (в 1888 г.) о себе в третьем лице Чернышевский. — Он стал последователем этого мыслителя; и до того времени, когда житейские надобности отвлекли его от ученых занятий, он усердно перечитывал и перечитывал сочинения Фейербаха. Лет через шесть после начала его знакомства с Фейербахом представилась ему житейская надобность написать ученый трактат. Ему казалось, что он может применить основные идеи Фейербаха к разрешению некоторых вопросов по отраслям знаний, не входившим в круг исследований его учителя... Он пожелал быть истолкователем идей Фейербаха в применении к эстетике..." Так Чернышевский задумал и написал в 1853 году свою знаменитую диссертацию "Эстетические отношения искусства к действительности", с которой впоследствии Писарев хотел вести эру "Разрушения эстетики", как озаглавлена одна из его статей.

Чернышевский желал быть только истолкователем идей Фейербаха; следуя за этим философом и применяя его общие принципы к области эстетики, он положил во главу угла своего исследования понятие *жизни,* как высшего эстетического критерия. Уже самое определение понятия "прекрасного" он сводит к этому критерию: *"Прекрасное есть жизнь,* — говорит он, — прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такой, какова

[1] Человек человеку бог *(лат.)*.

должна быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни". И развивая эту мысль далее, он действительно только следует за основными положениями Фейербаха. Прекрасное мы видим или в природе, или в субъективной фантазии, или, наконец, в объективированной фантазии — в искусстве; главным вопросом диссертации Чернышевского является вопрос об отношении прекрасного в природе к прекрасному в искусстве, вопрос об эстетических отношениях искусства к действительности. Ясно, как может и должен решать этот вопрос Чернышевский, стоя на занятой им позиции: "Он делает вывод из той мысли Фейербаха, что воображаемый мир есть только переделка наших знаний о действительном мире", — говорил впоследствии сам о себе Чернышевский (в предисловии 1888 года к предполагавшемуся третьему изданию "Эстетических отношений"). И в самой диссертации Чернышевский подчеркивал, что вся ее сущность заключается в "апологии действительности сравнительно с фантазией, в стремлении доказать, что произведения искусства не могут выдержать сравнения с живой действительностью...". Искусство принижалось по сравнению с жизнью; жизнь была объявлена прекраснее искусства.

Было ли все это действительно "разрушением эстетики"? И да, и нет. Нет — так как "учение о прекрасном", эстетика, не только не разрушалось, но, напротив, укреплялось на новых основаниях; да — потому что искусство низводилось на степень технического пособия для науки, простого суррогата действительности. С одной стороны, наука, по словам Чернышевского, признает эстетические переживания "столь же существенными, как потребность есть и пить"; а с другой — искусство признается лишь слабым и бледным отражением жизни. Для того чтобы окончательно "разрушить эстетику", нужно было сделать еще несколько шагов в том же направлении: прежде всего заменить эстетические отношения — утилитаристическими отношениями искусства к действительности, критерий "прекрасного" искать в принципе "полезного"; а затем — свести эстетические переживания на степень низших физиологических реакций организма, признать эстетическое чувство аналогичным и равным по значению хотя бы вкусовым раздражениям. Эти шаги были немедленно сделаны сперва Добролюбовым, затем Писаревым и его последователями.

## IX

Добролюбов занимает выдающееся место в истории русской критики; его влияние на молодежь шестидесятых годов было очень велико; но в истории развития умственных течений этой эпохи он играет очень скромную роль. Находясь под сильным влиянием Чернышевского, почти исключительно отдавшегося разработке социально-экономических вопросов, Добролюбов стал развивать в области литературной критики мысли своего старшего товарища и учителя. Он сделал дальнейший шаг на пути "разрушения эстетики": отношения искусства к действительности он стал рассматривать не эстетически, а утилитаристически, беря критерием ценности искусства принцип полезности. К этой точке зрения был близок и Белинский в последнем периоде своей деятельности, не доходя, однако, до крайнего применения этой теории; в шестидесятых годах этот принцип получил всестороннее развитие и был доведен до своего логического предела и в области морали, и во всех других областях человеческой деятельности. Фейербах был дополнен Бентамом и Миллем (книга последнего "Утилитарианизм" была тогда переведена на русский язык); наиболее ярким и цельным выражением нового мировоззрения была знаменитая статья Чернышевского "Антропологический принцип в философии" ("Современник", 1860 г., № 4 и 5).

В этой своей статье Чернышевский все еще оставался последователем Фейербаха и его "антропологизма", хотя и отклонялся от этого учения во многих частных вопросах, подходя ближе к догматическому материализму. Впрочем, сам Чернышевский считал себя верным учеником именно Фейербаха. Во "второй коллекции" своих "Полемических красот" ("Современник", 1861 г., № 7), отвечая критикам "Антропологического принципа в философии", Чернышевский вполне ясно называет своим учителем Фейербаха, хотя и не приводит этого запретного в то время имени. "Теория, которую считаю я справедливой, — пишет Чернышевский, — составляет самое последнее звено в ряду философских систем... По одному историку (философии) теория эта справедлива, по другому несправедлива, но все они единодушно скажут вам, что эта теория действительно последняя, вышедшая из гегелевской точно так же, как гегелевская вышла из шеллинговой... Но вам все-таки может быть не ясно дело,

вам, вероятно, хотелось бы узнать, кто же такой этот учитель, о котором я говорю? Чтобы облегчить вам поиски, я, пожалуй, скажу вам, что он — не русский, не француз, не англичанин; не Бюхнер, не Макс Штирнер, не Бруно Бауэр, не Молешотт, не Фохт, — кто же он такой? Вы начинаете догадываться: должно быть, Шопенгауэр! — восклицаете вы, начитавшись статей г. Лаврова. Он самый и есть, угадали..."[1]. Таким образом, не имея возможности прямо назвать Фейербаха, Чернышевский делает это косвенно, но достаточно ясно; в то же самое время он отгораживается от представителей догматического материализма (Бюхнера, Молешотта, Фогта). И, однако, в его статье имеются явные элементы именно догматического материализма, к которому все более и более приближалось течение русской мысли этой эпохи.

Что такое этот "антропологический принцип" в понимании Чернышевского? "Принцип этот, — отвечает Чернышевский, — состоит в том, что на человека надо смотреть, как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам..." Борьба с дуализмом, проповедь монизма — все это действительно входило в "антропологизм" Фейербаха; но Чернышевский подошел гораздо ближе к догматическим материалистам в своем объяснении процесса жизни. Ведь и догматический материализм тоже боролся с дуализмом, ведь и он тоже проповедовал монизм в его наиболее некритической форме.

Именно на этой почве и происходило в шестидесятых годах "разрушение философии". Философия сводилась к физиологии нервной системы и обращалась в одну из отраслей естествознания; все же, лежащее вне этого (то есть, иначе говоря, вся философия), объявлялось ни к чему ненужным хламом, эквилибристикой мысли, шарлатанством, схоластикой XIX века. Когда в ответ на антропологическую философию Чернышевского один из профессоров философии, Юркевич, попытался, между прочим, указать, что точка зрения догматического мате-

---

[1] Чернышевский имеет в виду "Три беседы о современном значении философии" Лаврова, напечатанные в "Отечественных Записках" 1861 г., № 1, и главным образом книжку Лаврова "Очерки вопросов практической философии", ответом на которые и была статья Чернышевского "Антропологический принцип". В этой своей статье Чернышевский, кстати сказать, сравнивает значение Шопенгауэра в философии со значением Каролины Павловой в русской поэзии.

риализма устраняет лишь дуализм метафизический (тело — душа), но бессильна против дуализма гносеологического (не-Я—Я), то Чернышевский не счел нужным дать на эти возражения какой-либо ответ, кроме соболезнующей насмешки и ссылки на свои детские семинарские тетрадки, в которых можно найти все положения "идеалистической" философии Юркевича...

При том влиянии, каким пользовался в эти годы Чернышевский, такое насмешливое пренебрежение импонировало и не могло не импонировать широким кругам читающей публики. Писарев, подобно тому как это было и в области эстетики, только поставил точки над i, окончательно отвергнув всякую философию, кроме философии здравого смысла. Всякая другая философия — только "схоластика, праздная игра ума... Где современное значение подобной философии? Где ее оправдание в действительности? Где ее права на существование?" ("Схоластика XIX века", 1861 г.). Право на существование имеет только "философия очевидности", какой считалась в то время система догматического материализма.

И необходимо отметить, что Писарев уже окончательно смешивает философию Фейербаха с этой системой естественно-научного материализма: для него Фейербах и Молешотт — мыслители одной и той же школы, одной веры, одной религии (см. Собр. соч. *Писарева*, I, 361).

## X

Итак, "разрушение эстетики", "разрушение философии" — все это шло crescendo[1], начиная с Чернышевского, среди русской интеллигенции шестидесятых годов; "разрушение морали" было проведено не менее решительно и не менее последовательно, причем и в этой области одно из первых слов принадлежало тому же Чернышевскому и было высказано в той же его статье "Антропологический принцип в философии". Учение английской школы философов о происхождении и сущности нравственности было принято шестидесятниками как откровение и как несомненная, строго научная истина.

"...Уже разрешен вопрос о подведении всех часто разноречащих между собою человеческих поступков и чувств под один принцип, — убежденно заявляет Чернышевский, — как разрешены вообще почти все те нравственные

[1] По нарастающей *(итал.)*.

и метафизические вопросы, в которых путались люди до начала разработки нравственных наук и метафизики по строго научному методу..." Вопрос морали разрешен принципом личной пользы, как единственным побудителем и двигателем человека. Альтруизм — миф, самопожертвование — сказка ("жертва — сапоги всмятку"): "Надобно бывает только всмотреться попристальнее в поступок или чувство, представляющиеся бескорыстными, и мы увидим, что в основе их все-таки лежит та же мысль о собственной личной пользе, личном удовольствии, личном благе, лежит чувство, называемое эгоизмом..." Это чувство лежит в основе даже величайшего самопожертвования, даже жертвы жизнью во имя идеи: "Все-таки основанием служит личный расчет или страстный порыв эгоизма..." Эти мысли, эти положения, в корне разрушающие всю старую систему морали, основанную на принципе долга, легли во главу угла всего мировоззрения шестидесятников, придали ему совершенно своеобразную окраску. Быть может, ярче всего было обрисовано это разрушение старой морали, это новое мировоззрение в знаменитом романе Чернышевского "Что делать?" (1863).

В этом романе — квинтэссенция всех общественных идеалов шестидесятников, их моральных, философских и эстетических взглядов и воззрений. Тут и непоколебимая вера в ближайшую победу, в политическое освобождение (даже срок предсказан — 1865 год); тут и описание будущего блаженства при социалистическом строе, который также не очень отдален от нас ("сменится немного поколений") и который описан намеренно лубочными красками в духе фурьеризма; тут и ряд эстетических положений, мимоходом высказываемых в насмешливой беседе автора с "проницательным читателем"; тут и вполне определенная материалистическая философия; тут, наконец, и практический ответ на вопрос "что делать?" (мастерские Веры Павловны; медицина; изучение естественных наук). Но, кроме всего этого — или, вернее, наряду со всем этим, — лейтмотивом романа, несомненно, является проповедь теории утилитаризма, дающая главный ответ на вопрос, как жить и что делать. Начиная с главы "Гамлетовское испытание", в которой Лопухов проповедует эту теорию Вере Павловне; продолжая монологами и размышлениями Лопухова, убеждающего себя, что "жертва — сапоги всмятку"; продолжая, далее, взаимными самопожертвованиями Лопухова и Кирсано-

ва, самопожертвованиями якобы на почве эгоизма (глава "Теоретический разговор") и рассуждениями Рахметова о нравственности; кончая четвертым сном Веры Павловны и разговорами Чарльза Бьюмонта, Лопухова-тож — одним словом, с начала и до конца романа мы везде находим настойчивую проповедь теории утилитаризма, теории личной выгоды и пользы. "То, что называют возвышенными чувствами, идеальными стремлениями, — все это в общем ходе жизни совершенно ничтожно перед стремлением каждого к своей пользе и в корне само состоит из того же стремления к пользе..." Так убеждают друг друга действующие лица романа, так убеждает читателей автор. И даже тип Рахметова — этого аскета и подвижника во имя идеи (конечно, все той же идеи русской революции, как ясно из романа), человека, жертвующего всей своей личной жизнью во имя принципа, даже этот тип не вскрывает перед Чернышевским всей невозможности строить мораль на принципе личной выгоды, пользы. "Человек происходит от обезьяны, *а потому* положим душу за други своя" — эта известная шутка Влад. Соловьева о шестидесятниках более близка к истине, чем многие серьезные мнения об этой эпохе русской общественной мысли. "Человек в своих поступках руководствуется исключительно эгоизмом", *а потому* "умрите за общинное начало!" — вот две дословные фразы Чернышевского, соединенные нами в одно целое; человеком двигает только личная выгода, а потому положим душу за общее благо.

Как бы то ни было, но "разрушение морали" было решительное — шестидесятники думали даже, что разрушение это было окончательное. И — что самое важное — оно не было исключительно теоретическим; нет, все главные выводы новой морали были немедленно проводимы в жизнь. Взять хотя бы рассуждения Рахметова о ревности, о любви, об отношении к женщине: все это не было отвлеченным построением автора, все это было претворено в плоть и кровь; разрушение старых моральных догм, старого бытового уклада было несомненным фактом, было делом рук разночинца. И как бы к этому факту ни относиться, но во всяком случае его громадное практическое значение не может быть оспариваемо: достаточно вспомнить хотя бы то раскрепощение и освобождение русских женщин, которое совершилось именно в шестидесятых годах и которое осталось навсегда прочным завоеванием этой эпохи.

Это положительное значение, это созидание новых форм жизни на месте разрушаемого старого уклада надо особенно подчеркнуть, так как в настоящее время есть тенденция слишком свысока смотреть на крайне рационалистическое течение шестидесятых годов. "Разрушение философии", "разрушение эстетики", "разрушение морали" было с теоретической стороны, конечно, совершенно безнадежным предприятием; что осталось от этого "разрушения" через десяток-другой лет? И конечно, очень легко показать всю несостоятельность шестидесятников, их морали, основанной на принципе личной выгоды, их философии, воздвигаемой на основе догматического материализма, их эстетики, отрицающей ценность искусства. Но не надо при этом забывать громадного положительного значения всех этих разрушительных теорий, которые принесли гораздо больше практической пользы, чем теоретического вреда. Каков был главный аргумент всех "разрушителей"? "Вот ultimatum[1] нашего лагеря, — отвечает Писарев, — что можно разбить, то и нужно разбивать: что выдержит удар, то годится; что разлетится вдребезги, то — хлам: во всяком случае — бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть" ("Схоластика XIX века"). И вот Чернышевский бьет по философии, Писарев бьет по Пушкину, Добролюбов бьет по целому ряду общественных предрассудков; эстетика, этика, философия — все подвергается их ударам.

И что же? Пушкин остался невредим, а многие общественные предрассудки действительно были разбиты; философия, этика, искусство остались целы, а та палка, которою их били — теория утилитаризма и догматический материализм, — оказалась слишком хрупкой и сама разлетелась вдребезги. Да, этот принцип верен; "что разлетится вдребезги, то — хлам"... Много ошибочных ударов наносили шестидесятники и, несомненно, приносили этим временный вред; но еще больше нанесли они ударов действительно верных, и общественное развитие русского общества многим обязано им. Говоря словами Михайловского, в эпоху шестидесятых годов были по заслугам низвергнуты с пьедестала многие "нас возвышающие обманы", хотя поставленные на их место "низкие истины" далеко не всегда выдержали испытание удара и в свою очередь скоро оказались разбитыми вдребезги. Последнему обстоятельству много способствовали те крайности,

---

[1] Неукоснительное требование *(лат.)*.

к которым пришло умственное течение второй половины шестидесятых годов и которые были объединены кличкой "нигилизм". Крайности эти связаны отчасти с именем Писарева, а еще больше с воззрениями его слишком прямолинейных последователей.

## XI

Если умственное течение первой половины шестидесятых годов с достаточной степенью точности характеризуется именем Чернышевского, то умственное течение второй половины этой эпохи характеризуется именем Писарева. Ясная и резкая разница существует между этими двумя течениями мысли, несмотря на все их точки соприкосновения: если "Современник" 1858—1862 годов был органом демократов-социалистов, то "Русское Слово"* 1862—1866 годов стало органом демократов-индивидуалистов; Чернышевский был главным представителем первых, Писарев — главным представителем вторых. Основным вопросом первых был вопрос социально-экономический, основной проблемой вторых была проблема индивидуально-этическая — в этом вся их разница; но в то же время решение социально-экономического вопроса являлось путем к разрешению запросов индивидуально-этических, и, наоборот, решение индивидуально-этической проблемы должно было повести к разрешению и социально-экономических вопросов — в этом связь этих двух течений мысли. Чернышевский разрешал социальный вопрос о "голодных и раздетых" стройной экономической теорией землевладельческой общины, долженствующей перейти в высшую фазу своего развития и привести к торжеству социалистических идеалов, чем будут разрешены и все индивидуальные запросы человеческого духа. Писарев, наоборот, решал вопрос о "голодных и раздетых" путем проповеди самосовершенствования и расширения кадров интеллигенции, "мыслящих реалистов", следствием чего неизбежно явится и решение этой группой людей социально-экономического вопроса.

Если первое из этих течений мысли было делом разночинцев, то второе характеризует собою мировоззрение "кающихся дворян"; это опять-таки слова Михайловского, который во многих своих статьях дал ясную характеристику этих основных общественных и умственных течений шестидесятых годов. "Возмущенная честь" разночинцев требовала немедленного решения социального

и политического вопросов, немедленного признания прав личности, государственных гарантий ее свободы; "уязвленная совесть" кающихся дворян требовала немедленного решения индивидуально-этической проблемы, ответа на вопрос: как мне жить свято, чтобы выплатить свой долг народу? Но в конце концов оба эти течения не могли не слиться в одно, так как слишком было ясно, что уплата долга народу должна заключаться не в одной индивидуальной "святости", но и в решении тем или иным путем главного вопроса всего народа — вопроса социального, вопроса о "голодных и раздетых".

Тем или иным путем; но каким же именно? Чернышевский, как мы знаем, сперва верил в возможность решения этого вопроса путем правительственных реформ, но скоро понял всю несбыточность своих надежд и стыдился своей былой либеральной наивности, своей "глупости", как он сам выражался; он начал тогда надеяться на революцию, в близость которой, однако, сам плохо верил. Хотя и очень вероятно, что Чернышевский был автором воззвания "к барским крестьянам", но он не верил в действительность крестьянской революции: "Мужицкий бунт не важная опасность для вас; войско легко разгонит мужицкие бунты", — говорит Волгин-Чернышевский в романе "Пролог пролога" помещику-крепостнику.

Итак, вера в социальный переворот сверху была скоро признана слишком наивной, а надежда на социальный переворот снизу была признана малообоснованной; остался третий путь — возложить все упования на средний слой общества, на радикальную интеллигенцию, на революционную силу мысли. Отсюда проповедь Писарева, призывающая к самосовершенствованию, к созиданию интеллигентных кружков, к расширению кадров "мыслящих реалистов". Когда этих "мыслящих реалистов" образуется большое число, то "сам собою разрешится вопрос о голодных и раздетых", заявляет Писарев; иначе говоря — социальную революцию произведет не "народ", а интеллигенция, "мыслящий пролетариат".

Таковы были общественные чаяния и ожидания Писарева; во главе угла его мировоззрения стояла "интеллигентная личность", и это определило собою общее направление его мировоззрения. Писарев закончил "разрушение" эстетики, философии, морали для того, чтобы освободить личность от связывающих ее пут; по этому пути он шел вслед за Чернышевским, всегда подчеркивая свою солидарность с этим деятелем первой половины

шестидесятых годов. Либеральные и консервативные журналы 1861—1866 годов ("Отечественные Записки", "Библиотека для чтения"*, "Время"*, "Русский Вестник" и др.) с торжеством указывали "Современнику", что Писарев совершает лишь reductio ad absurdum[1] идей Чернышевского, полагая следовать по его стопам. Это, конечно, не совсем так: Писарев, правда, во многом шел дальше Чернышевского, но не доводил воззрения последнего до их логического тупика, как это вскоре сделали не в меру рьяные последователи Чернышевского и Писарева. Однако действительно справедливо то, что более резкая и прямая формулировка Писаревым взглядов "мыслящих реалистов" много способствовала выяснению несостоятельности этих взглядов; в конце шестидесятых годов взгляды эти действительно были доведены до абсурда.

Началось с того, что знаменем нового течения был объявлен роман Чернышевского "Что делать?". В своей статье "Мыслящий пролетариат" Писарев признал, что "никогда еще (это) направление... не заявляло себя на русской почве так решительно и прямо, никогда еще не представлялось оно... так рельефно, так наглядно и ясно", как в этом романе. И правы все литературные рутинеры, ненавидящие и клянущие этот роман, — "конечно, они правы: роман глумится над их эстетикой, разрушает их нравственность...". Главная же вина романа в том, что он мог сделаться и действительно сделался "знаменем ненавистного им направления, указал ему ближайшие цели и вокруг них и для них собрал все живое и молодое...". Эти ближайшие цели, по мнению Писарева, разумеется, — концентрация интеллигенции, увеличение числа "мыслящих реалистов"; ближайшие средства для этого — "научное мировоззрение" (то есть догматический материализм) и окончательное разрушение им всяческой этики, эстетики, философии.

## XII

"Разрушение эстетики" (так озаглавил Писарев одну из своих статей 1865 г.) было произведено "мыслящими реалистами" под прикрытием имени Чернышевского, но заходило гораздо дальше первоначальных намерений автора "Эстетических отношений искусства к действительности". Чернышевский имел все же некоторый

[1] Приведение к абсурду *(лат.)*.

*эстетический* критерий, он признавал "прекрасное" в искусстве и жизни; правда, несколько позднее он вместе с Добролюбовым заменил этот эстетический критерий критерием *утилитаристическим,* говоря не о красоте, а о полезности того или иного художественного произведения. Писарев пошел еще дальше: опираясь на диссертацию Чернышевского, он заявил, что окончательным критерием прекрасного является критерий *физиологический.*

"При том определении прекрасного, которое дает нам автор ("Эстетических отношений искусства к действительности"), эстетика, к нашему величайшему удовольствию, исчезает в физиологии и гигиене", — пишет Писарев ("Разрушение эстетики"). "Когда это превращение эстетики, — заявляет он в другой статье, — сделается уже общеизвестной и общепризнанной истиной, тогда мы будем изучать и анализировать только те приятные ощущения, которые могут сделаться полезными или вредными для нашего здоровья и для нормального развития нашей рабочей силы..." ("Посмотрим!", 1865).

Таким образом, эстетические переживания отождествляются с вкусовыми или обонятельными раздражениями; живопись, поэзия и музыка (то есть зрение и слух) настолько же входят в область физиологии, как вкус, обоняние или осязание. "Великий повар Дюссо", "великий Рафаэль", "великий Бетховен" — все это величины одного порядка. Если какое-либо вкусовое, зрительное, слуховое и т. п. раздражения доставляет мне удовольствие, то анализировать его должна физиология, а дать ему оценку — гигиена. Все же, что привходит в эстетику сверх этого, подлежит упразднению; все эти "чувства прекрасного" и тому подобные "нас возвышающие обманы" суть только видоизменения полового чувства, проявления "irritatio spinalis"[1] (так заявлял в "Русском Слове" В. Зайцев). Любовь ведь тоже есть не что иное, как исключительно половое влечение.

Нет необходимости подробно останавливаться на аналогичном отношении "мыслящих реалистов" конца шестидесятых годов к философии, к морали: и в той и в другой области пришлось бы отметить такое же доведение до крайности главных положений позитивного мировоззрения, при несомненном понижении широты кругозора. Место Фейербаха занимают Бюхнер и родственные ему

---

[1] Блуждающий нерв *(лат.).*

писатели; уважение к авторитету Бюхнера настолько велико, что Писарев, например, в своей статье об Огюсте Конте (1865) считает нужным говорить об отзыве Бюхнера о Конте и посвящает большую статью "Физиологическим картинам" Бюхнера. От Фейербаха к Бюхнеру — это большой шаг назад; догматический материализм, эта примитивная форма метафизики, и не менее примитивная философия здравого смысла стали господствующими во второй половине шестидесятых годов. И вполне естественно, что одновременно с отрицанием всякой "умозрительной философии" зародилось и отрицательное отношение вообще к теории, к идеалу, к теоретическому базису мировоззрения. Писарев скоро отказался от этой крайне поверхностной точки зрения, но многие из "мыслящих реалистов" остались верны ей еще в течение целого ряда лет.

Вообще, чем дальше шло время, тем неизбежнее становился идейный крах мировоззрения шестидесятников: слишком непримиримы были противоречия отдельных частей этого мировоззрения. Но для того чтобы противоречия эти стали достаточно очевидными, надо было довести их до последних логических пределов, до их крайнего развития. Писарев много способствовал этому; еще больше способствовала этому вся масса разночинной интеллигенции, проводившая теории в жизнь гораздо дальше и прямолинейнее их литературного проявления. "Нигилизм" шестидесятых годов не мог не прийти в конце концов к собственному саморазрушению.

## XIII

"Нигилизм" — это слово, впервые в русской литературе употребленное Надеждиным еще в тридцатых годах по поводу поэзии Пушкина, а в середине шестидесятых годов воскрешенное Тургеневым устами Базарова[1], — стало с этих пор ходячим термином, бессодержательным вследствие своей широты. Нигилистами называли и Чернышевского, и последователей Писарева, и Базаровых, и народовольцев конца семидесятых годов; такая наивная терминология, конечно, не может быть сохране-

---

[1] Впрочем, еще за четыре года до появления "Отцов и детей" Тургенева некий "заслуженный профессор В. Бреви" выпустил в Казани курьезную книжку "Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни"; в книжке этой он сражается с nihilist'ами, по его выражению.

на, что не мешает этому слову иметь вполне точный, определенный смысл.

Под нигилизмом следует понимать *отрицание всех ценностей — и объективных, и субъективных;* такой нигилизм ограничен довольно узкими рамками и обыкновенно бывает преходящим явлением, неизбежным, но недолговечным эпизодом в умственной жизни общества. В настоящее время смешно, конечно, вспоминать обвинение в "нигилизме" Надеждиным Пушкина, с такой силой отстаивавшего субъективную ценность жизни; не менее странно было бы называть нигилистом Чернышевского, боровшегося и за благо народа, и за счастье человеческой личности, или даже Писарева, в лучшую пору его деятельности (1863—1866 гг.). Действительными представителями нигилизма были лишь люди второй половины шестидесятых годов, доведшие до крайности принцип отрицания и выбросившие за борт все и объективные и субъективные ценности мировоззрения; нигилизм, как общее отрицание не внешних форм, а и всего внутреннего содержания, был лишь временным эпизодом в развитии русской общественной мысли.

Базаров Тургенева, Череванин Помяловского ("Молотов"), Лопухов, Кирсанов, Рахметов Чернышевского, Рязанов Слепцова ("Трудное время"), Раскольников Достоевского, затем герои романов Писемского "Взбаламученное море" и Лескова "Некуда" — вот ряд литературных типов различной художественной ценности, но нарисованных в одно и то же время (1861—1866 гг.) и долженствующих изображать "нигилиста" с положительной или отрицательной стороны. Однако называть всех их нигилистами — значит поддерживать ту неясность понятий, о которой речь была выше; общее у большинства из перечисленных типов заключается только в том "отрицании", которое выше мы охарактеризовали словами Писарева: "Что можно разбить, то и нужно разбивать: что выдержит удар, то годится", а потому "бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть...". Но такое отрицание прекрасно уживается с признанием высших объективных ценностей. Базаров, например, отрицает "все" — и искусство, и поэзию, "и — страшно вымолвить что", то есть, казалось бы, все и объективные, и субъективные ценности, но в то же время он говорит о себе: "Ведь тоже думал: обломаю дел много, не умру, куда! задача есть ведь, я гигант!.." Не все, значит, он отрицает, есть у него заветная ценность, есть свой Бог,

есть задача, требующая гигантских сил. Мы знаем, что это за задача, это — задача *революционного* возрождения России, стоявшая перед русскими демократами после крушения их веры в правительство (действие романа происходит в 1859 г.). И сам Тургенев поставил точку над i, заявив впоследствии: "Если Базаров называется *нигилистом,* то надо читать *революционером*"...

Почти то же самое можно повторить о целом ряде других "нигилистов", главным образом о тех из них, которые обрисованы с положительной стороны. Какие же "нигилисты" все герои Чернышевского, хотя бы, например, тот же Рахметов, заполоненный все той же революционной идеей и приносящий ей в жертву всю свою жизнь? Или герои романов Слепцова и Омулевского ("Светлов"), точно так же поставившие целью жизни это заветное слово "революция"? Народ, благо народа — вот высшая объективная ценность всех этих "нигилистов", как ни стараются они выставить себя "трезвыми эгоистами", чуждыми всякого "романтизма"; если это называть нигилизмом, то мы очень запутаемся в терминологии.

Всех таких людей Писарев назвал "реалистами" и очень стоял за это слово (в своей полемике с Антоновичем), указывая, что он первый приложил к ним это название. Если мы пожелаем найти в художественной литературе тип нигилиста, то нам придется обратиться не к Базаровым, Рахметовым, Рязановым и Светловым, а к отрицательным типам, нарисованным так называемой "реакционной беллетристикой", — к романам Писемского, Лескова, Клюшникова. Но и во "Взбаламученном море", и в "Некуда", и в "Мареве" мы не найдем реального типа нигилиста шестидесятых годов, а найдем коллекцию уродов и злодеев (особенно в романе Лескова), нарисованных слишком по-суздальски. Один только гениальный Ф. Достоевский подошел близко к психологии "нигилизма" в типе Раскольникова; но громадное философское значение "Преступления и наказания" заслоняет собою от нас бытовое значение этого романа. Принцип абсолютного эгоизма, выведенный как следствие из естественных наук и являющийся в то же время результатом отрицания всяких объективных и субъективных ценностей, несомненно, был присущ нигилизму конца шестидесятых годов: Достоевский только углубил этот несомненный факт теорией Раскольникова "все позволено" (впоследствии еще более им углубленной в "Братьях

Карамазовых”). А что этот факт несомненен, мы знаем из неоспоримых показаний очевидцев; одним из главных является в этом случае Михайловский, сам переживший в конце шестидесятых годов полосу ”нигилизма”, но вскоре сумевший выйти из этой мертвящей полосы; другим очевидцем, но уже ”сторонним свидетелем” был Герцен, которому пришлось в конце шестидесятых годов близко столкнуться с ”нигилистами” русской эмиграции.

”Русский наш нигилизм в своем начале был, собственно, одно бесплодное отрицание, — рассказывает в своих воспоминаниях Пирогов, — какая-то вялая обломовщина в чисто русском вкусе. Сидит, лежит и отрицает. Дважды два — четыре: а кто мне сказал, что дважды два четыре? На то Бог ум дал. А кто его, этого Бога-то, знает? Это идеал. А что такое идеал? Выше того, что видишь и щупаешь, ничего нет — и прочее и прочее в этом роде. Таких, по крайней мере, господ я встречал под названием нигилистов...”

Эта характеристика относится к тому времени развития воинствующего ”реализма”, когда в его задачу входило отрицание всего старого, ломка направо и налево; но Пирогов не заметил положительного значения этого течения, его политической революционности, его стремления к ”благу народа”. Мы знаем, что, по мысли Тургенева, Базаров — не только нигилист, но и революционер; таким же является, по мысли Чернышевского, Рахметов, такими были даже Лопухов и Кирсанов. Крайне интересно, что в этих людях Чернышевский хотел видеть будущих реформаторов и спасителей России; нелишне привести здесь его предсказания о будущности этого типа людей. ”Недавно родился этот тип, — писал Чернышевский в 1863 году, — и быстро распложается. Он рожден временем, он — знамение времени, и — сказать ли? — он исчезнет вместе со своим временем, недолгим временем. Его недавняя жизнь обречена быть и недолгою жизнью. Шесть лет тому назад этих людей не видели; три года тому назад презирали; теперь... но все равно, что думают о них теперь; через несколько лет, очень немного лет, к ним будут взывать: спасите нас! и что будут они говорить, будет исполняться всеми; еще немного лет, быть может, и не лет, а месяцев, и станут их проклинать, и они будут согнаны со сцены, ошиканные, срамимые. Так что же, шикайте и срамите, гоните и проклинайте, вы получили от них пользу, этого для них довольно, и под шум шиканья, под гром проклятий они сойдут со сцены

гордые и скромные, суровые и добрые, как были...” Такою рисовалась Чернышевскому грядущая революция (мы знаем, что он ждал ее к 1865 году) и неизбежная за нею реакция; деятелями этой революции должны были стать те самые ”реалисты”, которых еще ”не видели” в 1857 году, которых ”презирали” и бранили ”нигилистами” в 1860—1861 годах. В этих людях Чернышевский хотел видеть главных деятелей грядущей революции, жертвующих личным счастьем общественному благу. Случилось иначе.

## XIV

Вследствие целого ряда общественных условий, лучшие из ”реалистов” были лишены возможности служить обществу; никакой революции не последовало, а белый террор реакции 1866 и следующих годов нанес сильный удар мечтаниям лучших из ”реалистов”. К этому времени и относится не столько появление, сколько проявление того действительно нигилизма, то есть отрицания всяких и объективных и субъективных ценностей, о котором мы упоминали выше. Непоследовательный утилитаризм выродился и не мог не выродиться в систему самого последовательного абсолютного эгоизма; ”мыслящие реалисты”, как тип, обратились в нигилистов.

Как случилось это превращение, об этом красочно и подробно рассказывает Михайловский в своей статье ”Идеализм, идолопоклонство и реализм” (1873); он показывает, как поколение начала шестидесятых годов стало бороться с ”нас возвышающим обманом” во всех областях общественной и личной жизни, как оно стало на место этого возвышающего обмана ставить ”низкие истины”, как дошло оно на этом пути до крайности, до расхождения теории с непосредственным чувством. ”Например: жертва есть сапоги всмятку. Отцы наши (в эпоху до крымской войны) много, слишком много толковали о величии и необходимости жертв, о жертвах Богу, отечеству, народу, любящему человеку и проч., и проч. Это были лукавые речи, нас возвышающий обман. И когда чаша переполнилась и пролилась, мы стали искать соответственных низких истин... Сначала пошло в ход обличение. Открылось, что толки о жертвах вполне совместимы с обереганием собственной шкуры во что бы то ни стало, с поставкой на армию сапог без подошв и гнилой муки

и т. д. За обличением следовала проверка старых идеалов, затем исследование реального дна круга явлений, связанного с понятием жертвы и самоотвержения. Реальное дно оказалось весьма просто: человек есть эгоист, каждый его шаг, даже, по-видимому, самый великодушный и самоотверженный, направлен целиком к пользам и наслаждениям его самого; самоотвержение есть только частный случай самосохранения; жертва есть фикция, нечто в действительности не существующее — сапоги всмятку. Останавливаясь на этой формуле, мы упускали из виду, что, во-первых, расширение личного *я* до степени самоотвержения, до возможности переживать чужую жизнь — столько же реально, как и самый грубый эгоизм; и что, во-вторых, формула — жертва есть сапоги всмятку — не покрывает нашего психического содержания, ибо более чем когда-нибудь мы были готовы приносить всевозможные жертвы..." (Op. cit., с. 38—39.)

И таким же путем строились и другие "низкие истины" шестидесятников. Любовь исчерпывается половым влечением; нравственно все, что естественно; наука должна служить исключительно практическим целям... Эти и тому подобные "низкие истины" были для шестидесятников лишь теоретическими положениями мировоззрения, а не практическими правилами поведения; непосредственное чувство плохо подгонялось под эти параграфы эгоистического кодекса. И отказ от всяких объективных и субъективных ценностей — нигилизм — начался только тогда, когда непосредственное чувство перестало противоречить этому кодексу эгоизма, когда эти ошибочные в своей односторонности теоретические принципы стали в то же время и правилами поведения, когда эти мертвые формулы были оторваны от живого процесса их выработки. В той же своей статье Михайловский ясно обрисовывает это начало конца реализма, его вырождение в отрицание всяких моральных ценностей, в нигилизм.

"...Мы вынесли много ломки, страданий и внутренней борьбы из-за этого разлада наших скрытых идеалов с нашим открытым реализмом, — говорит Михайловский в этой своей статье 1873 года, цитатой из которой мы заключим характеристику нигилизма. — Теперь все это уже улеглось. Кто сумел выкарабкаться, кто погиб жертвой разлада, кто затонул в омуте мелкой жизни, кто до сих пор тянет старую канитель, но уже без старого увлечения и азарта. Недалеко от нас это время — всего несколько лет, но в эти несколько лет утекло так много

воды, что будто целая пропасть отделяет нас от недавней поры искания низких истин для ниспровержения нас возвышающих обманов. Прилив кончился, начался отлив. Как волны морские, отхлынув от берега, оставляют на нем рыб, моллюсков, которым предстоит умереть вне родной стихии, так и волны нашего общественного движения, отхлынув, оставили на берегу вышеприведенные краткие и грубые формулы, которые сами по себе, без оживляющего нас недавно духа, мертвы..." (Ib.).

И вот эти-то мертвые формулы стали практическими правилами поведения нигилизма; внешняя форма осталась прежней, но одухотворявшее ее содержание медленно умирало. Так совершалась духовная агония идеологии шестидесятника-разночинца и падение самого этого общественного типа, с такой силой и бодростью начинавшего свое общественное служение десятью годами ранее, принявшегося за работу с такой верою в высшие ценности человеческого духа.

Ценные наблюдения над этой печальной эволюцией типа разночинца-шестидесятника оставил нам Герцен, не один раз обращавшийся к характеристике "нигилизма" в различных стадиях его развития. Герцен не мог сойтись близко даже с лучшими из представителей разночинцев шестидесятых годов — с Чернышевским и Добролюбовым; против некоторых тактических (и, по мнению Герцена, бестактных) литературных приемов этих руководителей "Современника" Герцен выступил с довольно резкой статьей "Very dangerous!!!"[1] еще в 1859 году ("Колокол", № 44). Чернышевский ездил по этому поводу в Лондон объясняться с Герценом, но понять и простить друг другу многое, разъединяющее их, два этих представителя различных поколений и различных общественных типов не могли.

Для Чернышевского — Герцен был представителем типа лишних людей, чем-то вроде "хорошего остова мамонта, интересной ископаемой кости, принадлежащей миру иного солнца и других деревьев"; для Герцена — Чернышевский был представителем типа "желчевиков", озлобленных разночинцев, исполненных желчи и отравы, но представляющих хотя болезненный, однако и явный шаг вперед. Но, предсказывал Герцен, и эти "желчевики" — лишь кратковременные деятели на поприще развивающегося русского сознания: "Лишние люди сошли со сцены, за ними сойдут и *желчевики,* наиболее

[1] "Очень опасно!" *(англ.)*

сердящиеся на лишних людей. Они даже сойдут очень скоро... Смена им идет; мы уже видим, как... являются совсем иные люди с непочатыми силами и крепкими мышцами, и, может, нам, старикам, еще придется через болезненное поколение протянуть руку кряжу свежему, который кротко простится с нами и пойдет своей широкой дорогой..." ("Лишние люди и желчевики").

Кое-что в этом Герцен предсказал верно: действительно, шестидесятники скоро сошли со сцены, а через их головы протянули руку Герцену представители народничества семидесятых годов, Лавров и Михайловский[1]. Но Герцен упустил из виду тяжелый процесс разложения идеологии шестидесятника, тяжелый период идейного междуцарствия конца шестидесятых годов с его нигилизмом. Этому явлению Герцен посвятил немало внимания, когда увидел, что "желчевики", которых он не сумел оценить, заменились не "свежим и здоровым" поколением, а поколением, доведшим до крайности все внешние и внутренние противоречия людей начала шестидесятых годов.

Сперва пришли Базаровы, затем Лопуховы и Кирсановы, затем уже и представители действительного нигилизма. Между книгой и жизнью, замечает Герцен, существует обоюдостороннее взаимодействие: "Книга берет весь склад из того общества, в котором возникает, обобщает его, делает более наглядным и резким и вслед за тем бывает обойдена реальностью. Оригиналы делают шаржу своих резко оттененных портретов, и действительные лица вживаются в свои литературные тени... Русские молодые люди... после 1862 года почти все были из "Что делать?" с прибавлением нескольких базаровских черт..." ("Еще раз Базаров", письмо первое). Эти шаржированные Базаровы и Лопуховы были шагом назад сравнительно с "желчевиками", людьми с широким кругозором, несмотря на всю свою нетерпимость; "с появлением этих новых людей горизонт наш не расширился, а сузился", — рассказывает Герцен. После них пришли, наконец, типичные нигилисты, "те ультра, те угловатые и шершавые представители нового поколения, которых можно назвать Собакевичами и Ноздревыми нигилизма" и которые представляют "чересчурную крайность" в развитии своего поколения; правда, Герцен надеялся, что "все это

[1] Герцен заметил и оценил статью Михайловского "Что такое прогресс?"; в письме к Огареву от 1869 г., порицая тяжелую внешнюю форму изложения, он замечает, однако, что "сущность хороша".

переработается и перемелется", но он не мог не впасть в уныние, видя, как "многообещающие всходы проросли... *дантистами* нигилизма и базаровской беспардонной вольницы" ("Общий фонд", "Былое и думы"). Эти представители нигилизма уперлись в тупик, довели до абсурда скрытые противоречия мировоззрения шестидесятых годов; мировоззрение это было разрушено не ударами противников, а внутренним процессом саморазложения. Этим закончились шестидесятые годы. Следующему десятилетию предстояло разобраться в полученном наследстве, отделить пшеницу от плевел, построить новое здание на старом фундаменте и примирить взгляды и воззрения разночинцев и кающихся дворян. Мы знаем, что и те и другие довели в шестидесятых годах свои воззрения до тупика: гипертрофия "уязвленной совести" кающегося дворянина привела его к бесплодной в общественном отношении теории личной "святости", а гипертрофия "возмущенной чести" разночинца привела его в конце концов к самоудовлетворению в теории абсолютного эгоизма, к отрицанию всяких ценностей — к нигилизму.

Это был тупик, из которого не было выхода. Надо было вернуться назад, надо было соединить все здоровое, что дали русскому сознанию шестидесятые годы; сделать это выпало на долю критическому народничеству семидесятых годов в лице его главных представителей — Лаврова и Михайловского. В 1868—1870 годах появляются знаменитые "Исторические письма" Лаврова, вскоре начинается "хождение в народ"; теория абсолютного эгоизма отбрасывается в сторону, как явно ложная: все это — капитуляция разночинца кающемуся дворянину. Но и последний с этих пор принимает от разночинца идею личности; "благо народа" и "благо личности" сливаются в едином критерии Михайловского, и этим преодолевается тот нигилизм, который так резко отвергал всяческие ценности.

Все это, конечно, тотчас же находит отражение и в художественной литературе семидесятых годов, подобно тому как в литературе шестидесятых годов ярко отразились все общественные и умственные течения эпохи. Окинув эту эпоху общим взглядом, мы можем перейти теперь к более подробному знакомству с мировоззрениями самых крупных ее представителей — Чернышевского, Добролюбова и Писарева.

## Глава XIV

# Чернышевский

### I

Мы видели, как Белинский, раскланявшись с гегельянской "разумной действительностью", пришел в начале сороковых годов к "социальности" и к социализму; как Герцен, изверившись и в утопическом социализме, и в возможности социального переворота, стал родоначальником народничества, этого "русского социализма".

Это словосочетание — "русский социализм" — подвергалось, кстати сказать, насмешливой критике, основывавшейся на том, что "научный социализм" — един и не может быть ни французским, ни русским, так же как нет и не может быть русской арифметики или французской физики... В этом есть доля правды: социология, эта "наука будущего", — едина, но законы ее будут приложимы в различных социальных условиях, а значит, и с различными результатами; социализм должен сообразоваться с ними, и действительно сообразуется. В зависимости от своеобразности и различия условий социальной среды, есть социализм англосаксонский (характеризуемый тред-юнионизмом), французский (в различных видах гедизма, аллеманизма, малонизма* и др.), германский (якобы "единственно научный" и воплощенный в марксизме); существует и русский социализм, воплощенный в народничестве и связанный непрерывной традицией от Герцена через Чернышевского, Лаврова, Михайловского к социалистам-революционерам конца XIX века.

Чернышевский пошел далее по пути, намеченному Герценом; он придал народничеству научную форму, освободил его от тех субъективных надстроек, которые объяснялись личными переживаниями Герцена; он был главным выразителем социалистического направления русской интеллигенции шестидесятых годов.

И прежде всего надо указать на то, что утопическим социалистом Чернышевский не был никогда. Русская интеллигенция пережила и перечувствовала утопический социализм в лице прежде всего Белинского, а затем — пет-

рашевцев; уже Герцен, после 1848 года, смело вступил своими теориями на путь социализма реального; Чернышевский, конечно, не мог вернуться назад. Если в его романе "Что делать?" (1862—1863) конечные цели социализма ярко раскрашены всеми цветами фурьеризма, то не надо забывать, для какого читателя Чернышевский писал свой роман; роман этот — намеренно лубочное произведение, написанное исключительно с пропагандистской целью. "Читай, добрейшая публика! прочтешь не без пользы. Истина — хорошая вещь! — насмешливо обращается к своей аудитории Чернышевский. — ...ты, публика, добра, очень добра, а потому ты неразборчива и недогадлива... Тебе, проницательный читатель, я скажу, что это (речь идет про Рахметова) — не дурные люди; а то ведь ты, пожалуй, не поймешь сам-то!.."

Если бы, пропагандируя перед подобной аудиторией социализм, Чернышевский дошел бы даже, вслед за Фурье, до пресловутых антильвов, антиакул, и морей из лимонада, то и в таком случае трудно было бы обвинить его (как социолога, а не романиста) в приверженности к утопическому социализму. В ответ на такое обвинение достаточно указать хотя бы только на отзыв Чернышевского о системах утопического социализма в главе VI "Очерков гоголевского периода русской литературы" ("Современник" 1856 г., № 9) и на еще более резкий отзыв в статье "Studien"[1] Гакстгаузена" (Ib., 1857 г., № 7). Утопический социализм, говорит Чернышевский, пережил сам себя; сражаться с ним в середине XIX века так же смешно, как, например, начать ожесточенную борьбу с идеями Вольтера: все это дела давно минувших дней, дела времен очаковских и покоренья Крыма.

## II

Итак, народничество Чернышевского (мы еще убедимся ниже, что его мировоззрение было именно народничеством) носило вполне реальную окраску; мы увидим, что Чернышевский освободил русский социализм от двух-трех черт утопизма, приданных народничеству Герценом, вроде признания поголовного мещанства Европы и убеждения в антимещанстве крестьянского тулупа. От этих более чем проблематических положений Чернышевский перенес центр тяжести народничества в совершенно другую сторону; именно он обратил главное вни-

---

[1] Исследования *(нем.)*.

мание на противопоставление "нации" и "народа", — противопоставление, замеченное нами в скрытой форме еще у Радищева; и мы видели также, что отсутствие этого противопоставления, смешение понятий "нация" и "народ" составляло одну из главных ошибок славянофильства. У Герцена мы нашли только несколько штрихов, касающихся этих понятий; теперь у Чернышевского мы увидим ясное их разделение. В западноевропейском социализме понятия нации и народа впервые были окончательно разграничены Энгельсом, а вслед за ним и Марксом; в русском социализме вполне самостоятельно пришел к этой мысли Чернышевский.

Впервые Чернышевский коснулся этого вопроса, защищая принцип общинного владения; в отделе "Заметки о журналах" ("Современник", 1857 г., № 5) Чернышевский, пользуясь своим любимым "гипотетическим методом", делает следующие интересные выкладки[1]. Он готов согласиться, что общинное землепользование уступает по ценности производства обработке земли собственником почти в два раза; пусть десятина общинная дает 12 р. дохода, а десятина владельческая — 20 р. дохода. (В статьях "О поземельной собственности" — "Современник", 1857 г., № 9 и 11 — Чернышевский доказал, что предполагаемые им цифры могли бы быть изменены только в сторону уменьшения разности между двумя вышеприведенными случаями дохода). Предположим теперь, что мы имеем случай изучать два участка земли по 5000 десят. в каждом, один с общинным землепользованием, другой — собственнический, причем последний разделен на 30 арендаторских участков с улучшенным хозяйством. Очевидно, что общая ценность производства на первом участке будет 60 000 р., а на втором — 100 000 р. Такова ценность *производства;* но Чернышевский переходит к изучению систем *распределения*.

Предполагая, что на обоих участках плотность населения одинакова (например, 400 семей, принимая семью за единицу); предполагая, что из 20 р. дохода с десятины владельческой земли 5 р. идет в арендную плату, 6 р. на уплату рабочим семьям и 9 р. остаются в пользу арендатора, нетрудно вычислить, что при общинном землепользовании каждая из четырехсот семей получит по 150 р. в год; на владельческом же участке одна семья (землевла-

---

[1] В приводимых выкладках мною исправлены явно ошибочные цифры Чернышевского.

делец) получит 25 000 р., 30 семей (арендаторы) по 1 500 р. и 369 семей (наемные работники) по 81 р. 30 к. Отсюда заключительный вывод: ценность производства на владельческом участке почти вдвое выше, чем на общинном (100 000:60 000), а благосостояние трудящейся массы, народа, на общинном участке почти вдвое выше, чем на владельческом (150:81 3/10). "Что кому милее, тот тому и отдает предпочтение", — иронически замечает Чернышевский, придя к такому выводу.

И это — центральный пункт народничества Чернышевского; *национальное богатство или народное благосостояние?* — такова поставленная им дилемма, таково противопоставление понятий "нация" и "народ"; Чернышевский ясно вскрыл различие этих понятий, указав на равенство отношений нации к народу и производства к распределению. Очевидно, как решал Чернышевский им же самим поставленную дилемму: "...Мы всегда готовы стать на стороне той партии, — писал он, — которая успеет доказать, что ее решение вопроса сообразнее с народным благосостоянием" ("Современник", 1857 г., № 6; библиография); но тут же надо подчеркнуть, что Чернышевский неоднократно настаивал на условном смысле поставленной им дилеммы: он никогда не противопоставлял безусловно нацию народу, богатство — благосостоянию, систему наибольшего производства — системе наивыгоднейшего распределения.

*Если* социальные условия страны таковы, что национальное богатство и народное благосостояние сталкиваются лбами, *то,* не колеблясь ни одной минуты, надо стать на сторону народного благосостояния: таков действительный смысл дилеммы Чернышевского; но отсюда еще далеко до утверждения, что подобное столкновение всегда имеет место. "Умножение народного (то есть национального) капитала — это то же самое, что возвышение народного благосостояния, если понимать слово "капитал" в его истинном смысле", говорит Чернышевский, прибавляя, что под капиталом надо понимать не только массу звонкой монеты, фабрики, машины, товары и проч. ("Современник", 1857 г., № 10; критика); впоследствии, в своих знаменитых примечаниях к "Основаниям политической экономии". Милля ("Современник", 1860 г.), Чернышевский определил капитал, как "продукты труда, которые служат средствами для нового производства".

Почти одновременно с Чернышевским подобное положение высказал и К. Маркс, заявляя, что некоторая сумма ценностей тогда только превращается в капитал,

когда она "sich verwertet"[1], то есть затрачивается в предприятие, образуя прибавочную ценность, когда оно воспроизводится с известной надбавкой. И Маркс и Чернышевский оба заимствовали свое определение капитала у Рикардо, причем Маркс, под влиянием Родбертуса, несколько видоизменил, а Чернышевский заимствовал почти буквально; сильное влияние Рикардо — это надо отметить — сказывается на всех экономических воззрениях Чернышевского. Как бы то ни было, но Чернышевский не против капитала, не против национального богатства, *если* последнее идет на пользу народному благосостоянию. Приведу для доказательства этого еще две характерные для Чернышевского выкладки.

## III

В своем четвертом замечании ("Обзор отдела о труде") к трем первым главам Милля Чернышевский указывает на возможность увеличения национального богатства во много раз при одновременном уменьшении народного благосостояния. Предположим, что в обществе из 4000 чел. имеется 1000 взрослых работников, из которых каждый производит в год по 25 четв. пшеницы, причем эти 25 четв. пшеницы равноценны $^1/_{10}$ фунта золота. Капитализируя эту ценность, например, из 5%, мы без труда найдем, что ежегодное производство общества представляет из себя проценты с денежного эквивалента в 50 пуд. золота, что и может служить мерою "национального богатства" страны[2]. Предположим теперь, что 200 чел. из взрослых мужчин покинуло общество и что из них вернулись обратно 150 чел., и вернулись разбогатевшими: каждый привез с собою по пуду золота. Чем будет теперь измеряться "национальное богатство" этого общества? Если даже допустить, что прибывшие полтораста богачей не оторвут от производительного труда ни одного из взрослых работников (что маловероятно), то все же последних всего 800 чел.; капитализируя по прежнему проценту ежегодное производство общества, мы получим меру национального богатства в 40 пуд. золота, к которым надо прибавить еще 150 пуд. золота, ввезенного в страну. Итак, теперь национальное богатство

---

[1] "Реализует себя" *(нем.)*.

[2] Нетрудно вычислить, что ежегодное производство страны — 25000 четв. пш., которые эквивалентны 2 $^1/_2$ пуд. золота; капитализируя, имеем $x = \frac{2\,^1/_2 \cdot 100}{5} = 50$ пуд. зол.

измеряется 190 пуд. золота, то есть оно увеличилось в $3\,^4/_5$ раза. Обратимся теперь к народному благосостоянию. В первом периоде 25 000 ежегодно производимых четвертей пшеницы распределялись на 4000 чел., а значит, на каждого приходилось $6^1/_4$ четв. пшеницы; во втором периоде ежегодно производятся 20 000 четв. пш. на 3950 чел., то есть в среднем на каждого около $5\,^1/_{16}$ четв. пш. Нетрудно видеть, что народное благосостояние уменьшилось приблизительно в $1^1/_4$ раза.

Это случай, когда национальное богатство и народное благосостояние сталкиваются между собою и когда перед нами во всей ее остроте стоит дилемма: или — или[1].

Возьмем теперь другой случай: то же самое общество в другой стадии его развития. Пусть перед нами снова прежнее количество населения (4000 чел.) и тысяча взрослых работников; пусть из них только 600 человек заняты производительным трудом, а остальные 400 взрослых работников заняты непроизводительным трудом (вместо терминов "производительный" и "непроизводительный" Чернышевский всегда употребляет термины "выгодный" и "убыточный"), причем все они вместе получают 100 000 р., то есть на занятие каждого из них работою употребляется покупательная сила в 100 рублей. Капитал страны заключается в пшенице, которой в обществе находится 25 000 четв. (то есть по-прежнему $6\,^1/_4$ четв. на жителя) и покупательной силой для которой служат вышеуказанные 100 000 рубл. (то есть цена пшеницы 4 р. четверть). Положим теперь, что один из жителей покинул общество и вернулся, привезя с собой 100 000 р., которые он хочет вложить в землю. От этих ста тысяч рублей капитал страны не увеличился ни на одно пшеничное зерно, но прибавилось на сто тысяч покупательной силы. Следствия будут следующие: прежде, при покупательной силе в сто тысяч рублей, непроизводительным трудом занимались 400 человек из тысячи, на что употреблялось 40 000 р., то есть 40% всей покупательной силы, а на производительный труд оставалось 60% покупательной силы. Теперь вся покупательная сила — двести тысяч рублей,

---

[1]Очевидно, что, чем большим мы бы брали процент капитализации, тем больше было бы увеличение национального богатства; легко было бы показать, что в данном случае увеличение это выразится формулой $y = \frac{3\alpha + 4}{5}$, где $\alpha$ — процент капитализации. Замечу, кстати, что я несколько изменил форму выкладок Чернышевского, не изменяя их сущности.

причем все новые сто тысяч обращены волею владельца на производительный труд; на непроизводительный труд идет по-прежнему 400 000 р., но теперь они составляют только 20% всей покупательной силы и поэтому в состоянии отвлечь от производительного труда к непроизводительному уже не 400, а только 200 работников; остальные 800 раб. получат за производительный труд остальные 160 000 р. На первый год существует для продажи только 25 000 четв. пшеницы и работники имеют 200 000 р., чтобы заплатить за это количество хлеба. Цена четверти будет 8 р., то есть вдвое больше, но труд каждого работника дает теперь не 100, а 200 рублей, то есть также вдвое больше, так что пока ни капитал страны не увеличился, ни работники не выиграли. Но в течение года занимались производством пшеницы не 600 работников, как прежде, а 800 раб.; поэтому если 600 раб. производили 25 000 четв. пшен., то 800 раб. произведут 33 333 $^1/_3$ четв. пшеницы, а значит, на каждого жителя будет приходиться уже не 6 $^1/_4$ четв., а 8 $^1/_3$ четв. Иначе говоря, в этом случае и национальное богатство (капитал), и народное благосостояние увеличились в 1$^1/_3$ раза.

Чернышевский предполагает, вопреки Мальтусу и Рикардо, что масса земледельческих продуктов возрастает, по крайней мере, так же быстро, как масса рабочих сил, обращенных на земледелие. Следуя за Мальтусом, пришлось бы взять вместо 33 333 $^1/_3$ четв. приблизительно 300 000 четв. (Вышеприведенный пример находится в прибавлении "Понятие капитала" к IV, V и VI главам Милля. Я по-прежнему изменил несколько форму выкладок, не изменяя их сущности.)

Впоследствии нам придется вернуться к общей постановке этого вопроса, а потому считаю нелишним дать здесь анализ общего случая перехода от непроизводительного труда к производительному. Предположим, что $P$ — покупательная сила страны; число рабочих, занятых производительным трудом, — $n_1$, непроизводительным — $n_2$. Тогда $\frac{P}{n_1+n_2}$ есть покупательная сила, употребляемая на занятие каждого из них работою. Положим теперь, что мы желаем привлечь $\frac{1}{m}$ часть рабочих от непроизводительного труда к производительному, причем новая покупательная сила будет $P_1$; очевидно, что $P_1 = f(m)$. Чтобы представить эту функцию в явном виде, заметим, что, отвлекая $\frac{1}{m}$ часть занятых непроиз-

водительным трудом, то есть $\frac{n_2}{m}$ рабочих, мы оставляем при этом труде $n_2 - \frac{n_2}{m}$ рабочих, или иначе: $\frac{m-1}{m} \cdot n_2$ рабочих сил; на каждого из этих оставшихся будет употребляться новая покупательная сила $\frac{P_1}{n_1 + n_2}$, а на всех их $\frac{m-1}{m} \cdot n_2 \cdot \frac{P_1}{n_1 + n_2}$, причем эта покупательная сила должна быть равна той, которая употреблялась раньше на всех $n_2$ рабочих, когда на каждого из них употреблялась покупательная сила $\frac{P}{n_1 + n_2}$, а значит, на всех их $n_2 \cdot \frac{P}{n_1 + n_2}$. Отсюда имеем уравнение $\frac{m-1}{m} \cdot n_2 \cdot \frac{P_1}{n_1 + n_2} = n_2 \cdot \frac{P}{n_1 + n_2}$, решая которое мы получаем $P_1 = P\frac{m}{m-1}$. В разобранной выше выкладке Чернышевского мы имели случай $m = 2$ (к производительному труду отвлекалась половина всех занятых непроизводительным трудом рабочих); тогда $P_1 = 2P$, что мы и видели у Чернышевского: старая покупательная сила была 100 000 р., новая же 200 000 р. Нам еще придется воспользоваться выведенной здесь формулой и опровергнуть ею впоследствии одно из основных "экономических" положений Льва Толстого.

## IV

Все эти несколько утомительные выкладки нам необходимы для того, чтобы не был голословным следующий окончательный вывод: когда "национальное богатство" тождественно с "капиталом" (в смысле, принимаемом Чернышевским), то оно не противоречит народному благосостоянию; это бывает при увеличении пропорции покупательной силы, обращенной на производительный труд. Наоборот, при уменьшении этой пропорции и в том случае, когда "национальное богатство" понимается в смысле "массы ценностей" или "системы наибольшего производства" — народное благосостояние и национальное богатство вполне противоположны друг другу. И в том и в другом случае, однако, критериумом, решающим поставленную дилемму, является *система распределения,* и это надо особенно подчеркнуть, так как в этом положении скрыт один из наиболее важных признаков народничества. Примат распределительного момента над производственным, или, говоря короче, *примат распределения над производством* в экономике — таков этот принцип русского социализма, впервые ясно

проведенный Чернышевским. Нетрудно догадаться, что принцип этот был направлен против эпигонов западничества, русских манчестерцев, вся политико-экономическая мудрость которых заключалась в принципе наибольшего производства. Мы увидим, что примат распределения над производством и борьба с системой наибольшего производства характеризуют собою всю дальнейшую историю русского народничества, обвиненного за это впоследствии русским марксизмом в "экономической романтике". Мы увидим, что марксизм выставлял противоположный принцип примата производства над распределением, хотя и с совершенно иной точки зрения, чем манчестерство: согласно теории Маркса, распределение средств потребления есть лишь следствие распределения условий производства; мы увидим, наконец, что в конце концов это положение, доведенное до крайности ортодоксальным марксизмом, было отвергнуто как не отвечающее действительности. Как бы то ни было, но примат распределения над производством остается характерно народническим построением, впервые ясно выраженным еще в начале шестидесятых годов Чернышевским.

Итак, "капитал" и все связанное с ним не противоречит народному благосостоянию. Но здесь возникает следующий, центральный для народничества, вопрос: те части капитала, которыми передается деятельность труда предметам, обрабатываемым его силою, требуют разделения труда, которое, с точки зрения блага реальной личности, может оказаться вполне отрицательным явлением. С разрешения этого вопроса началось в семидесятых годах критическое народничество Михайловского, который указал на необходимость различения физиологического и экономического разделения труда; мы будем еще говорить об этом подробно.

Чернышевский и в этом направлении впервые наметил дорогу в своем "Замечании на главу VIII" Милля. Он ясно видел "физиологическое последствие разделения труда при нынешнем экономическом порядке", заявляя, что "вредное действие разделения труда на экономический быт и на самый организм рабочего сословия при нынешнем порядке дел не подлежит сомнению"; он ясно ставил этот трагический для народничества вопрос: "Для человеческого благосостояния нужно усиление производства, а возрастание производства требует разделения труда... Мы имеем две формулы, соединение которых дает тот вывод: элемент, развитие которого необходимо для

благосостояния, гибелен для массы людей своим развитием".

Мы увидим, как ответило на этот вопрос народничество семидесятых годов: пусть степень экономического развития страны будет ниже, лишь бы тип ее был достаточно высок; иными словами, это сводилось к отрицанию благодеятельности экономического разделения труда для народного благосостояния. Каков бы ни был этот ответ, но ему нельзя отказать в смелости и определительности; это действительно радикальное решение вопроса, смелое рассечение гордиева узла. Чернышевский попытался пройти между Сциллой и Харибдой и дал решение явно — для него же самого — невозможное и неприменимое. Беда не в том, что необходимо разделение труда, заявляет Чернышевский, а в том, что это разделение не проводится достаточно далеко: "При высоком разделении труда нет работнику никакого затруднения поочередно переходить от одной операции к другой, меняя их так, чтобы организм его поочередно работал всеми частями..." Крайнюю абстрактность такого решения вопроса — решения, впервые данного Фурье, — сознает и сам Чернышевский, признавая, что фабриканту невыгодно подобное непостоянство занятий, которое поэтому и неосуществимо при нынешнем капиталистическом строе; решение Чернышевского падает само собою, сохраняя свою силу разве только для далекого будущего, для эпохи социалистического производства.

Неудивительно поэтому, что сам же Чернышевский склоняется к тому решению, которое, как мы указали, было дано впоследствии Михайловским, в его теории степеней и типов развития; и в этом случае Чернышевский является предшественником замечательнейшего из теоретиков русского социализма семидесятых годов, связывая степень и тип экономического развития (без употребления этих терминов) с национальным богатством и народным благосостоянием. Так, например, в статье "Борьба партий во Франции при Людовике XVIII и Карле X" ("Современник", 1858 г., № 8) Чернышевский указывает на причину коренного расхождения между либералами и демократами: первые стремятся к национальному богатству, вторые — к народному благосостоянию. Но как же быть последним в том случае, если они увидят, что "элемент, развитие которого необходимо для благосостояния, гибелен для массы людей своим развитием"? Тут Чернышевский уже не удовлетворяется своим абстрактным решением вопроса, но категорически отвечает,

что "для демократа наша Сибирь, в которой простонародье пользуется благосостоянием, гораздо выше Англии, в которой большинство народа терпит сильную нужду", выше не по степени, а по типу развития — прибавит к этому впоследствии от себя Михайловский.

Так решает Чернышевский поставленную перед ним дилемму в сторону народного благосостояния. Нам не для чего долго останавливаться на яркой индивидуалистичности такого решения; надо только отметить, что "народное благосостояние" есть абстрактный критерий, сводящийся в конечном счете к благу реальной личности. И Чернышевский неоднократно подчеркивал, что в основе всего его мировоззрения лежит *благо реального человека,* что человеческая личность есть наивысший критерий, к которому должны быть сведены все выводы построяемых теорий.

"Некоторые, — заявляет Чернышевский, — предполагают для государства цель более высокую, нежели потребности отдельных лиц, — именно осуществление отвлеченных идей справедливости, правды и т. п. Нет сомнения, что из такого принципа очень легко выводить для государства права более обширные, нежели из другой теории, которая говорит только о пользе частных лиц; но вообще мы держимся последней и *выше человеческой личности не принимаем на земном шаре ничего"* ("Экономическая деятельность и законодательство"; "Современник", 1859 г., № 2; курсив наш). Цель правительства — польза "индивидуального лица", продолжает далее Чернышевский: "государство существует для блага индивидуальной личности"; общая норма для оценки всех фактов общественной жизни и частной деятельности — "благо человека", хотя эта формула "указывает только цель, а не дает готовых средств к ее достижению...". Достаточно и этого немногого, чтобы поставить Чернышевского в один ряд с величайшими представителями индивидуализма в истории русской общественной мысли; в этом отношении Чернышевский шел вслед за Белинским и Герценом и был предтечей Лаврова и Михайловского. И если мы уже в Герцене видели зачатки того "субъективизма", которому суждено было дать пышный цвет в семидесятых годах, то Чернышевский по своим воззрениям стоит еще ближе к этому "субъективному методу", заявляя, что "человек должен смотреть на все человеческими глазами...". Далекий от "объективного" принцип — pereat mundus, fiat justitia[1], над которым так зло

[1] Да погибнет мир, но восторжествует правосудие *(лат.).*

смеялся еще Герцен, Чернышевский подчеркивает субъективное строение понятия правды-справедливости: "Справедливо то, что благоприятно правам человеческой личности".

Перед нами вырисовывается яркий социологический индивидуализм Чернышевского, характерный вообще для той половины шестидесятых годов, в которой действовал Чернышевский. Необходимо заметить, однако, что этот социологический индивидуализм сопровождался у Чернышевского крайним социологическим номинализмом; в этом отношении Чернышевский сделал шаг назад от Белинского и Герцена, для которых общество было органическим соединением индивидуальных элементов. Для Чернышевского же общество есть просто арифметическая сумма личностей.

В своей знаменитой статье "Критика философских предубеждений против общинного владения" ("Современник", 1858 г., № 12) Чернышевский доказывает, что в индивидуальной жизни процесс явлений может перебегать с низшего логического момента на высшие, пропуская средние. Раз это так, то, по мнению Чернышевского, "*очевидно,* что мы должны ожидать встретить ту же возможность и в общественной жизни. Это простой математический вывод. В самом деле, пусть не сокращенный благоприятными обстоятельствами ход развития индивидуальной жизни будет выражаться прогрессией: 1.2.4.8.16.32.64... Пусть в этой прогрессии каждым членом обозначается известный момент неускоренного благоприятными обстоятельствами развития. Пусть общество состоит из *А* членов. Тогда, *очевидно,* развитие общества выражается следующей прогрессией: 1А.2А.4А.8А.16А.32А.64А... Но мы видели, что ход индивидуальной жизни может перебегать с первой ступени прямо на третью, или четвертую, или седьмую, и положим, что относительно известного понятия или факта он пошел по следующему ускоренному пути: 1.4.64. Тогда *очевидно,* и ход общественной жизни относительно этого явления будет: 1А.4А.64А. Кажется, это *ясно"*... (курсив наш).

Это ясно и очевидно только для того, кто, подобно Чернышевскому, принимает за аксиому, что "общественная жизнь есть сумма индивидуальных жизней", но едва ли бы с этим согласились многочисленные в конце шестидесятых годов проповедники органической теории общества, которые перегнули палку в другую сторону своим

заявлением, что личность, "очевидно", есть лишь клеточка общественного организма. Михайловский впоследствии синтезировал в своем мировоззрении эти противоположные точки зрения и снова пошел вперед по пути, намеченному Белинским и Герценом. Что же касается Чернышевского, то несколько ниже мы увидим, что его крайний социологический номинализм был только второстепенной ошибкой в его мировоззрении, но что глубокой и непоправимой ошибкой было исповедание им этического антииндивидуализма при ярком индивидуализме социологическом. Это роковое внутреннее противоречие послужило ферментом разложения всех воззрений шестидесятых годов. Но об этом речь впереди.

Мы выяснили основной, центральный пункт народничества Чернышевского; посмотрим на дальнейшие приложения этого основного принципа к тем вопросам, которые ставила сама жизнь перед русской общественной мыслью. Первым и главным из этих вопросов был перешедший по наследству еще от западников, славянофилов и Герцена вопрос об общине.

## V

В эпоху официального мещанства в вопросе об общине можно было только теоретизировать; в шестидесятых годах вопрос сразу перешел на практическую почву. Правда, еще продолжались споры на исторической почве, и еще в 1857 году Чичерин воевал со славянофилами, доказывая, что русская община — не родовая и патриархальная, но сперва владельческая, а потом и государственная; но уже Герцен ясно показал, что не в этом лежит центр вопроса.

"Читал я ваши споры об общине, — писал тогда Герцен, — они очень любопытны, но меньше, чем кажется, идут к делу. Родовое ли начало сельской общины или государственное, была ли земля общинная, помещичья или великокняжеская, скрепило ли крепостное право общину или нет — все это необходимо привести в ясность; но для нас всего важнее *настоящее* положение дел". Положение же дел в начале шестидесятых годов было таково, что само существование общины висело на волоске, так как эпигоны западничества имели за собою большинство в редакционных комиссиях, требовавших упразднения общины во славу принципа "laissez faire", — прин-

ципа якобы экономического индивидуализма; в этих комиссиях один только Самарин усиленно ратовал за общину. В конце концов, при проведении реформы, община в принципе была сохранена; этим правительство преследовало, конечно, не идейные, а исключительно фискальные цели.

К этому времени для русской интеллигенции стало совершенно ясным различие между общиной поземельной и административной; народничество выяснило, что не поземельная община подавляет личность, а подавляет ее фискальная основа, навязанная общине государством. И Герцен, и Чернышевский видели это вполне ясно, но первенство в выражении этой мысли принадлежит Кавелину, одному из немногих молодых западников, не завязшему в шестидесятых годах в мещанстве либерального доктринерства. Мы уже указывали, что Герцен выразил свое полнейшее удовлетворение точкой зрения Кавелина на общину; мы увидим, что взгляд Кавелина отчасти повлиял и на Чернышевского; уже по одному этому статья Кавелина, санкционированная двумя столпами народничества, Герценом и Чернышевским, имеет для нас большой интерес, тем больший, что Кавелин всегда был — мы это уже видели — ярким индивидуалистом, верным учеником великих представителей западничества.

В этой своей статье ("Взгляд на русскую сельскую общину" — "Атеней"*, 1859 г., № 2) Кавелин главным образом отвечает на вопрос о возможности свободы личности в сельской общине, и отвечает совершенно правильно. Он прежде всего строго разграничивает общину поземельную и общину административную. Упрек в том, что "община поглощает индивидуальность, не дает почти никакого простора личности", относится, по мнению Кавелина, к общине административной, преследующей фискальные цели. Тут личность давит прежде всего *круговая порука,* не имеющая никакого отношения к общине поземельной; впрочем, и в этой последней такую же тормозящую роль играют *переделы,* несправедливые по отношению к лучше работающим хозяевам. Сохраняя общину, нужно отказаться от круговой поруки в административном отношении и от переделов — в поземельном. Основными формами общины будут тогда, во-первых, пользование земляным паем, а не собственность его, а значит, отсутствие наследства и т. п.; во-вторых, необходимым условием пользования будет оседлость в дан-

ной общине; в-третьих — и это главное, — так как нельзя уничтожить административную общину, а вместе с ней подати и повинности, то необходимо для "свободы лица" в общине предоставить каждому *свободу отказа от своего земельного пая и свободу выхода из общины*. Это несомненно верный ответ, сохранивший свою силу даже до наших дней.

Интересно, однако, вот что: все эти меры Кавелин признает только паллиативами, препятствующими распространению пролетариата; он сознает, что при общинном быте и при увеличении народонаселения не хватит земельных паев, если участки будут оставаться без передела; он сознает, что тогда нужны будут "сильные, радикальные лекарства". (Хотя он и доказывает дальше, что "опасного для общественной экономии перевеса людей бездомных никогда быть не может", но мы знаем, что эти доказательства идут против истории.) Это интересно потому, что в таком признании виден уже дальнейший шаг от Герцена к семидесятым годам, от народничества догматического и оптимистического к народничеству пессимистическому и критическому: Кавелин уже предчувствует, что община может оказаться паллиативной, временной мерой и что не ей избавить Россию от "мещанства" Западной Европы. Вот почему он идет на компромисс. "Я против индивидуальной личной собственности, как исключительной формы землевладения, — пишет он Герцену (1862), — я не против ее принципа, но рядом с нею желаю общинного землевладения, как ее корректива, как противовеса против конкуренции, которую оно производит...".

В критическом народничестве мы увидим дальнейшую эволюцию пессимистического отношения к будущности общины. Теперь же, кстати, отметим еще один характерный факт: статья Кавелина вызвала почти восторженный отзыв его недавнего горячего противника и идейного врага, Ю. Самарина, который еще раньше (в 1857 г.) высказал чуть ли не буквально те же самые взгляды на общину в своей второй записке по крестьянскому делу ("Что выгоднее: общинное мирское владение землею или личное?"; напечатана впервые в 1877 г.). Самарин склонялся к уничтожению общины административной и сохранению общины поземельной — опять-таки для противодействия возникновению пролетариата, ибо "мирское владение и раздел по тяглам, возможный только при этой форме владения, устанавливает и обес-

печивает пропорциональность рабочих сил и потребностей с количеством земли"[1].

Взгляды Чернышевского на общину сложились в начале шестидесятых годов под несомненным влиянием славянофильства, как это было и с Герценом, но влияние это необходимо не переоценивать. В самом начале шестидесятых годов, в 1855 и 1856 годах, при возникновении общей социалистической концепции в мировоззрении Чернышевского, он стал на сторону общины, как возможного центра кристаллизации для будущего социалистического строя. Но в то же время он полагал, не различая общины административной и поземельной, что последняя действительно стесняет личность. Но этим небольшим стеснением стоило пренебречь ради возможного громадного значения общины; и в этом отношении Чернышевский стал на сторону славянофильства. "Мы не подозреваем себя в пристрастии славянофильскому образу мыслей, — говорит Чернышевский, — но должны сказать, что учение об отношении личности к обществу — здоровая часть их системы и вообще достойно всякого уважения по своей справедливости..." ("Очерки гоголевского периода русской литературы"; "Современник", 1856 г., № 2). Однако очень скоро Чернышевский пришел к выводу, что принцип общинного владения и принцип личности отнюдь не противоречат друг другу; в 1859 году он уже твердо стоит на этой точке зрения, одновременно и отстаивая общину, и заявляя, что выше человеческой личности нет на земном шаре ничего.

## VI

Переходя к частностям взгляда Чернышевского на общину, интересно отметить прежде всего, что вместе с освобождением крестьян Чернышевский требовал и *национализации земли:* "Все, чем владеют или что возделывают для себя поселяне по общинному праву, должно быть государственною собственностью в общинном владении...". Принудительное отчуждение всех частновладельческих земель Чернышевский в то время считал неосуществимым и ненужным; напротив того, он в эту эпоху (1856—1858) твердо стоял, как это мы сейчас уви-

---

[1] См.: Собр. соч. *Кавелина*, т. II, с. 162—186; Собр. соч. *Самарина*, т. II, с. 165—170. См. также "Русскую Мысль", 1892 г., № 10 — письмо Самарина к Кавелину (от 1859 г.).

дим, за частную земельную собственность и только в 1860—1861 годах, сойдя с оппозиционного пути на путь революционно-социалистический, пришел в то же время к мысли о необходимости уничтожения всякой частной земельной собственности. Пока же он не заходил так далеко и направлял все свои усилия на отстаивание поземельной общины, требовал признания крестьянской земли государственной собственностью в общинном владении: "Мы защищаем факт, у нас существующий, — государственную собственность с общинным владением именно потому, что она всего ближе всех других форм собственности подходит к идеалу поземельной собственности... Каждый земледелец должен быть землевладельцем" ("О поземельной собственности"; "Современник", 1857 г., № 11).

Это требование осталось характерным для всего народничества; его неоднократно высказывал Михайловский (см., например, Собр. соч., т. I, с. 704—705; VI, с. 301), его же выставило и молодое народничество конца XIX века в несколько расширенном виде, заявляя, что не только каждый земледелец должен быть землевладельцем, но и каждый землевладелец должен быть земледельцем.

Но интересно отметить также, что одновременно с защитой общины и с требованием своеобразной национализации земли Чернышевский в эту эпоху начала выработки своих воззрений энергично восставал против *государственного закрепления общины,* которого впоследствии требовал сам, а за ним требовали и критические народники семидесятых годов во главе с Михайловским. Государственное закрепление общины Чернышевский сперва считал вредной мерой, препятствующей образованию личной крестьянской собственности и тем самым приковывающей к малоземельной общине лишних крестьян; но, "кажется, подобных насильственных мер у нас опасаться и нечего", — замечает Чернышевский ("Библиография журнальных статей"; "Современник", 1858 г., № 10). Отсюда ясно, что Чернышевский не мог быть противником частной земельной собственности в шестидесятых годах в России; подобно Кавелину, он видел в земельной собственности *корректив общинному владению* и обратно, то есть вместе с Кавелиным повторял, как мы теперь знаем, основное положение программы "аграрного социализма" Пестеля (см. ч. I).

"Со временем, близко ли, далеко ли — не знаем, расторговавшийся крестьянин непременно постарается

купить в полную и потомственную собственность порядочный участок земли", — замечает Чернышевский и радуется этому "распространению между крестьянами частной поземельной собственности" (Ib.). Поэтому Чернышевский является сторонником мелкого частного кредита и введения "ипотекарной системы", ибо даже значительная ссуда "по мирскому приговору может быть обеспечена ипотекой на какой-нибудь отдельный участок земли" (Ib.; "Современник", 1859 г., № 2 и 7). И вдруг непосредственно вслед за этими словами — заключение: "Вообще мы полагаем, что зло, к которому пришли западные народы, вследствие чрезмерного развития личной собственности и неизбежно следующего за нею пролетариата, так велико, что для избежания его — если бы мы и не имели стольких причин, как имеем теперь, верить в будущность нашей сельской общины — все же следовало бы сделать попытку, и не прежде отчаяться в успехе, как тогда, когда несостоятельность этого порядка была бы доказана несомненным опытом...".

Здесь вскрывается ошибка и Пестеля, и Чернышевского, и Кавелина; частновладельческий и общинный принципы не могут служить коррективами друг другу, ибо они взаимно исключают друг друга; всякая же попытка их соединения окажется обреченным на неудачу паллиативом. Критическое народничество семидесятых годов встретилось лицом к лицу со столь любезным для Чернышевского "расторговавшимся крестьянином", который старался скупать в полную и потомственную собственность "порядочные участки земли"; но, встретившись с подобными Колупаевыми и Разуваевыми*, типичными представителями нарождающейся буржуазии, семидесятники увидели, что появление одного такого расторговавшегося крестьянина является, с одной стороны, следствием, а с другой — причиною появления десятка батраков, представителей сельского пролетариата. А ведь сам Чернышевский когда-то заявлял, что-де "благодетелен принцип общинного владения, который ограждает нас от страшной язвы пролетариатства в сельском населении!..".

Неудивительно, что, поняв самопротиворечие Чернышевского и убедившись в появлении на русской исторической сцене "расторговавшегося крестьянина", критическое народничество семидесятых годов в лице Михайловского воззвало к тому самому государственному закреплению общины, которое Чернышевский признавал вредной

мерой. Впрочем, и сам Чернышевский вскоре переменил свое мнение; по крайней мере, в 1861 году он заканчивает свой комментированный перевод "Оснований политической экономии" Д. С. Милля именно требованием государственного закрепления общины.

"Много статей было написано нами, — заявляет Чернышевский, — в защиту общинного землевладения, и нет нам надобности вновь перечислять здесь его преимущества. Мы хотим только сказать, что если это учреждение на самом деле полезно, то для его сохранения нужна правительственная забота, потому что без законодательного охранения оно не может удержаться против частных интересов. ...Милль доказывает, что есть общеполезные учреждения и обычаи, не могущие сохраниться без прямого законодательного ограждения. Совершенно в том же духе... мы скажем про общинное землевладение: для целого общества оно полезно; но каждому из членов общества может представляться временная выгода от превращения своего пользования частью общественной земли в полную собственность над этою частью ее. Эта мимолетная выгода, несомненно, приведет в худшее положение почти каждого из людей, которые соблазнились бы ею; но она может иметь столько соблазнительности, что приведет к разрушению выгоднейшего для всех порядка, если достаточен будет минутный интерес отдельного члена общины, чтобы участок, находящийся в его пользовании, был выделен ему в полную собственность" (собр. соч. *Чернышевского,* т. X, ч. II, прил. I, с. 15—16; в соответственном месте "Современника" 1861 г. этих слов нет).

Чернышевский, по-видимому, теперь понял, что частное землевладение не может служить коррективом общинному, и вполне последовательно с общим духом своего мировоззрения пришел к требованию государственного закрепления общины. Вполне последовательно также народничество конца XIX и начала XX века выставило требование социализации всей земли при окончательном уничтожении всякой частной земельной собственности: в этом случае русский социализм верно следовал не букве, а духу учения Чернышевского, обращавшегося в свое время к русской интеллигенции с энергичным призывом: "Умрите за сохранение равного права каждого крестьянина на землю, умрите за общинное начало!"

## VII

Мы видели выше, с какой точки зрения отстаивал Чернышевский поземельную общину; он считал *возможным,* что раньше пролетаризации русского крестьянства Западная Европа дойдет до социалистической стадии развития, и тогда русская община послужит центром кристаллизации социалистического строя в России. Если мы вспомним, что около того же времени и Маркс и Энгельс предсказывали торжество социализма в Европе еще до наступления XX века, то точка зрения Чернышевского нам покажется вполне оправдываемой своей эпохой. Что же касается возможности для России скачка через капиталистический период развития прямо в царство социализма, то, во-первых, Чернышевский, как мы видели, не был против капиталистического развития, указывая на возможность его совпадения с народным благосостоянием; при неосуществимости этого он доказывал, во-вторых, логическую и фактическую возможность скачка через средние фазисы развития.

Этому доказательству посвящена, как мы уже видели, известная статья Чернышевского "Критика философских предубеждений против общинного владения" ("Современник", 1858 г., № 12). Воспользовавшись как схемой гегелевской триадой и применяя ее к процессу экономического развития, Чернышевский принял тезисом патриархальное общинное владение; антитезисом — владение личное и синтезисом — социалистическое общинное владение; затем всю силу своих доказательств он направил на то, чтобы вывести возможность непосредственного перехода от тезиса к синтезису, от 1А прямо к 64А, по приведенной нами выше символической терминологии. Минование капиталистического фазиса представлялось поэтому возможным, вполне согласно и со славянофилами, и с Герценом; но тут же следует особенно рельефно выставить на вид коренную разницу такой точки зрения Чернышевского и взгляда Герцена на особый путь развития России.

Согласно Чернышевскому, возможность миновать капиталистический фазис развития являлась для России только счастливым случаем совпадения сходных по типу, но глубоко различных по степени экономико-социальных форм. Строго говоря, никакого *особого типа развития* России в этом нет: она шла тем же общим путем, причем, однако, настолько отстала от Европы, что последняя пришла к одной с ней точке, уже совершив целый круг

развития, подобно тому как если две лошади будут бежать по кругу, то раньше или позже быстрейшая догонит отставшую. Община — не особенность русского народа, а только застарелый пережиток, давным-давно уступивший у европейских народов свое место частной собственности: "Нечего нам считать общинное владение особенной прирожденной чертой нашей национальности, а надобно смотреть на него как на общечеловеческую принадлежность известного периода в жизни каждого народа... Сохранение общины в поземельном отношении, исчезнувшей в этом смысле у других народов, доказывает только, что мы ушли гораздо меньше, чем эти народы..." (Ib.). Конечно, если Россия минует капиталистический фазис развития, то это будет особенностью ее истории вследствие совпадения по времени отсталых и развитых социально-экономических форм; это можно считать "особым путем" ее развития, но совершенно в другом смысле, чем это понимал Герцен, не говоря уже о славянофилах.

Отсюда — резкая полемика Чернышевского с Герценом по вопросу о "мещанстве" Европы и об антимещанском пути развития России. Первым поводом послужила книжка Лаврова "Личность" (1860), посвященная Герцену и Прудону; Чернышевский написал по поводу этой книжки свою наделавшую много шума статью "Антропологический принцип в философии" ("Современник", 1860 г., № 4 и 5), в первой части которой полемизирует и с Прудоном, и с Герценом. Но так как по цензурным условиям нельзя было говорить ни о первом, ни особенно о втором, то, говоря о Прудоне, Чернышевский называет его "автором книги de la Justice"[1], а полемизируя с Герценом — нападает на Милля.

Как мы помним, Герцен в 1859 году. написал статью по поводу книги Милля "О свободе" ("Колокол", 15 апреля 1859 г.), подкрепляя новыми аргументами Милля свою основную точку зрения, высказанную впервые еще за десять лет до того, о мещанстве Западной Европы, о ее нравственном китаизме, о торжестве "conglomerated mediocrity"[2]. Нападая якобы на Милля, Чернышевский обращает все свое оружие против Герцена; указав на мнение о конечной победе китаизма и мещанства в Европе, Чернышевский явно указывает на Герцена: "Так

---

[1] О справедливости *(фр.)*.
[2] "Совокупная посредственность" *(англ.)*.

говорят некоторые даже из самых лучших наших людей и указывают на грустный приговор Милля, как на подтверждение очень сильное". И на дальнейших страницах Чернышевский объясняет мнение Милля (а значит, и Герцена) своеобразной классовой идеологией: мнение это выражается той лучшей частью буржуазии и аристократии, которая предчувствует неизбежность грядущего социалистического переворота и неизбежность потери всех своих привилегий... (см. op. cit., а также первые строки изложения четвертой книги "Политической экономии" Милля в "Современнике", 1861 г., № 8).

Еще резче напал Чернышевский на Герцена в статье "О причинах падения Рима" ("Современник", 1861 г., № 5). "Западная Европа отжила свой век, истощила свои жизненные элементы; западные народы не способны продолжать дело прогресса; мир должен возобновиться падением этих народов и заменой их новыми, свежими племенами" — так формулирует Чернышевский мнение "лучших наших людей"; разоблачение этого ошибочного взгляда представляется ему довольно важным "для очищения самохвальных и, к счастью, пустых мыслей о некоторых живых отношениях. Мы говорим не о славянофилах...". И в дальнейшем он доказывает, во-первых, что Европа не только не истощила свои жизненные силы, но, напротив, только что начинает жить, ибо в Европе "только еще авангард народа, среднее сословие уже действует на исторической арене, да и то почти лишь только начинает действовать; а главная масса еще и не принималась за дело, ее густые колонны еще только приближаются к полю исторической деятельности". Она собственными силами идет к тому социалистическому строю, в котором будет, между прочим, осуществлено и общинное владение в его новых и развитых формах. А если это так, то, доказывает Чернышевский, во-вторых, считать русскую общину панацеей от всех западноевропейских социальных зол и элементом спасения Европы от мещанства — смешно и нелепо. "Европе тут позаимствоваться нечем и не для чего: у Европы свой ум в голове, и ум гораздо более развитый, чем у нас, и учиться ей у нас нечему, и помощи нашей не нужно ей...". "Мы далеко не восхищаемся нынешним состоянием Западной Европы; но все-таки полагаем, что нечем ей позаимствоваться от нас. Если сохранился у нас от патриархальных (диких) времен один принцип, несколько соответствующий одному из условий быта, к которому стремятся передовые народы,

то ведь Западная Европа идет к осуществлению этого принципа совершенно независимо от нас"[1].

## VIII

Этой своей, быть может, несколько резкой критикой Чернышевский вытравил из русского социализма последние черты, придававшие ему отчасти утопическую окраску. Герцен многое обосновывал на мифической антибуржуазности крестьянского тулупа; Чернышевский же ясно понимал, что "расторговавшийся крестьянин" — одинаково буржуа, будь он русский, французский или английский: "Русский заяц точно такой же заяц, как и заяц-англичанин, и вовсе нет того, чтобы наш заяц летал, а английский пел — оба они зайцы, и все у них заячье, как две капли воды", — иронизировал впоследствии Гл. Успенский. Критическое народничество семидесятых годов уже вполне прониклось сознанием, что антимещанство не есть свойство русского народа, отличающее его от большинства народов западноевропейских; мы видели, что уже сам Герцен мало-помалу смотрел все пессимистичнее и пессимистичнее на эту свою теорию; Чернышевский же первый громогласно заявил о ее полной несостоятельности.

То же самое можно повторить и о противоположном убеждении Герцена — в мещанстве Западной Европы: Чернышевский первый вскрыл всю ошибочность такого утверждения своим указанием на то, что на исторической европейской сцене еще не действуют главные народные силы и что под влиянием последних Европа раньше или позже неизбежно придет к тому самому строю, который явится высокой степенью развития желательного для Герцена типа. После Чернышевского такое положение стало общим местом русского социализма. Отношение к современному фазису экономического развития Европы продолжало оставаться критическим, и это особенно ясно было высказано Михайловским, но "особый путь развития" России понимался почти исключительно в смысле, приданном этой форме Чернышевским, то есть не в смысле особого типа развития, а в смысле возможности минования различных стадий европейского пути; это не осо-

---

[1] В то время еще не было установлено очень позднее (в XIV—XVII вв.) и чисто фискальное происхождение русской общины; поэтому и Чернышевский считает наш общинный деревенский строй остатком первобытного коммунизма.

бый *тип* развития, но, в точном смысле, — особый *путь* развития, приводящий, однако, к одной и той же общей цели. В сущности, такое понимание этой фразы можно найти и у Герцена, особенно в его позднейших произведениях шестидесятых годов; насколько повлияла на Герцена критика Чернышевского — пока еще трудно сказать, но влияние это в высшей степени вероятно; по крайней мере, оно сильно сказывается на аргументации Герцена в 8-м письме из его "Концов и начал" ("Колокол", 15 февраля 1863 г.). Впоследствии Михайловский пытался поддержать точку зрения Герцена на мещанский путь развития Европы и антимещанский — России своей теорией двух типов социального развития — органического, и надорганического; однако и он вскоре вернулся к Чернышевскому и к его пониманию особого пути развития России.

Нетрудно вскрыть причины различия точек зрения Герцена и Чернышевского. Как мы знаем, на мировоззрение Герцена глубоко повлияли события 1848 года; он счел пиррову победу буржуазии ее решительной победой; 1852 год еще более усилил пессимистическое настроение Герцена, мировоззрение которого перестраивалось под всеми этими непосредственными впечатлениями. Десять лет спустя, когда действовал Чернышевский, если не положение дел, то настроение общества было совершенно иное: на Западе после смерти социализма утопического родился социализм реальный; в России шла борьба за великую социальную реформу и почти вся интеллигенция была проникнута (не без влияния того же Герцена) ясно выраженным социалистическим настроением. Поэтому пессимизм Герцена уступил место яркому оптимизму Чернышевского, твердо верившего в противоположность Герцену в великие грядущие силы западноевропейских народов; наоборот, это же послужило причиной внесения Чернышевским критического элемента в догматико-оптимистическое народничество Герцена. Вот почему народничество Чернышевского представляет из себя большой шаг вперед в эволюции русского социализма, будучи окончательным переходом к социализму реальному. Однако тут же надо заметить, что в некоторых других отношениях Чернышевский сделал шаг назад от Герцена; мы убедимся в этом, когда коснемся вопроса о философском обосновании народничества у Герцена и Чернышевского. Но об этом несколько ниже, а теперь закончим наше знакомство с основаниями русского социализма шестидесятых годов.

## IX

На предыдущих страницах мы имели случай отметить, что в шестидесятых годах народничество вело ожесточенную борьбу с либеральным доктринерством эпигонов западничества; мы отметили также, что эти русские манчестерцы, представители экономического либерализма, были, сознательно или бессознательно, идеологами русской буржуазии, в то время едва только зарождавшейся. Герцен, как мы это видели, боролся с "либерализмом" с точки зрения наличности в нем элементов мещанства; Чернышевский выдвинул вперед другие аргументы, впоследствии исчерпывающим образом развитые Михайловским, основываясь на центральном пункте своего мировоззрения — благосостояния народа и благе реальной личности.

Laissez faire, laissez aller!* — таков был обычный припев экономического либерализма, убежденного, что он стоит за свободу личности, что его принципы — вполне индивидуалистические. И Чернышевский сперва сам попался на эту удочку, убежденный, что экономический либерализм есть действительно экономический индивидуализм; говоря о школе физиократов и меркантилистов, об их различии и сходстве, он замечает: "Обе школы имели одну общую тенденцию — индивидуализм; и общим девизом их стала формула: Laissez faire, laissez passer"[1].

С таким якобы индивидуализмом Чернышевский, конечно, не мог согласиться, так как понимал, что может происходить "при владычестве (такого) индивидуализма в обществе, где каждый имеет в виду только самого себя...". Мы уже не раз подчеркивали, что эгоизм есть характерный этический антииндивидуализм; и Чернышевский ясно понимал, что этот экономический либерализм и quasi-индивидуализм совершенно противоположен истинной свободе личности: "Разве это не беспорядок, не несправедливость, не насилие, когда, с одной стороны, сильный, с другой — слабый, свобода сильного разве не угнетение слабого?" ("Тюрго"; "Современник", 1858 г., № 9).

В уже цитированной нами статье "Экономическая деятельность и законодательство" Чернышевский высказал наконец, что фритредерство отнюдь не есть, как то

---

[1]Позволить действовать, позволить идти своим ходом *(фр.)*.

утверждали эпигоны западничества, система экономического индивидуализма и либерализма, но совершенно напротив: "Они утверждают, что кто желает прямого участия законодательства в определении экономических отношений, тот отдает личность в жертву деспотизма общества. Мы постараемся показать, что их собственная теория именно и ведет к этому; эта теория повертывается решительно в невыгоду для личности...". Изложив далее теорию Laissez faire, laissez aller, Чернышевский приводит ее к абсурду последовательным развитием ее же основных начал; он доказывает, что система эта "в теории ведет к поглощению личности государством, а на практике служит оправданием для реакционного терроризма...".

"...Мы недовольны теорией невмешательства власти в экономические отношения вовсе не потому, чтобы были противниками личной самостоятельности. Напротив, именно потому и не нравится нам эта теория, что приводит к результатам, совершенно противным своему ожиданию. Желая ограничить деятельность государства одной заботой о безопасности, она между тем передает на полный произвол его всю частную жизнь, дает ему полное право совершенно подавлять личность..." ("Современник", 1859 г., № 2).

Во всем этом совершенно ясно сказывается та мысль, что экономический либерализм есть по своему существу типичный антииндивидуализм, — мысль, которую впоследствии высказал Михайловский, поставив точки над і. Именно Чернышевский, а отнюдь не эпигоны западничества и либеральные доктринеры, стоит на точке зрения истинного индивидуализма, развивая далее в общих чертах свои социалистические идеалы, принимая, что "государство существует для блага индивидуальной личности" и что выше этой человеческой личности нет на земном шаре ничего. Индивидуализм, как основной принцип, и социализм, как конечный идеал, являются, таким образом, тесно связанными между собой в системе русского народничества; это мы видели у Герцена, видим у Чернышевского и то же увидим и у Лаврова, и у Михайловского. Мы уже замечали (ч. 1, Введение), что обычное противоположение индивидуализма и социализма совершенно не выдерживает критики с точки зрения нашей терминологии; в народничестве, этом русском социализме, индивидуализм — основная и характерная черта.

Что же касается основных черт народничества Чернышевского, то они все теперь перед нами налицо. Фундаментом его мировоззрения является *общая норма — благо личности и принцип примата народного благосостояния над национальным богатством.* Следствием этого является, во-первых, борьба с либеральным доктринерством, с российским фритредерством, обращающим главное внимание на увеличение производства страны и тем самым подавляющим человеческую личность. Отсюда вытекает, далее примат распределения над производством, то есть в сущности, примат социального над экономическим, характерный для Чернышевского; третьим следствием является борьба за общинное начало, как соблюдающее интересы реальной личности и отвечающее примату народного благосостояния над национальным богатством. Это сопровождается верой в возможность для России миновать капиталистический фазис развития, верой в ее особый путь в буквальном значении этого слова. Если мы прибавим к этому несомненные задатки "субъективизма", подчеркнем социологический индивидуализм, сопровождающийся крайним социологическим номинализмом, то перед нами будет ясно очерченное народничество Чернышевского, являющееся продолжением народничества Герцена и введением к народничеству Михайловского.

Мы уже указали, однако, что в некоторых пунктах Чернышевский пошел не вперед, а назад от Герцена; например, таким шагом назад был его крайний номинализм, таким шагом назад была вообще вся философская система, положенная Чернышевским в основу своего мировоззрения. Интересно отметить, что "проклятые вопросы", мучившие Чаадаева и Герцена, а впоследствии и семидесятников, оставляли Чернышевского совершенно равнодушным; они были не ко двору в эпоху шестидесятых годов. Один только Лавров пробовал идти против общего течения, но зато и не пользовался ни малейшим влиянием в шестидесятых годах. Телеологичен ли исторический процесс? Является ли он eo ipso[1] прогрессом? Все подобные вопросы мало интересовали деятелей той эпохи; решение их они считали настолько простым, что не стоило тратить времени даже на постановку таких вопросов. Нельзя сказать, чтобы Чернышевский относился отрицательно к необходимости философской обосновки каждого мировоззрения; в начале шестидесятых годов он

[1] Тем самым *(лат.)*.

был еще под влиянием левого гегельянства и сетовал на то, что "философские стремления теперь почти забыты нашей литературой и критикой", от чего и литература и критика "не выиграли ровно ничего, потеряв очень много..." ("Очерки гоголевского периода"; "Современник", 1856 г., № 9). Но в дальнейшем он прошел от Гегеля через Фейербаха к Бюхнеру, к отрицанию всей философии, как "метафизики", и к признанию данных естествознания за

...смысл глубочайший науки
*И смысл философии всей.*

Во второй части своего "Антропологического принципа в философии" он проводил теорию материалистического монизма, считая ощущение и мысль процессом человеческого организма, разложимым на физиологические, а затем и механические элементы. Неудивительно после этого, что естественные науки стали для него, а в особенности впоследствии для Писарева, последней инстанцией для апелляции; приговоры же естествознания были уже безапелляционны. Мы еще увидим, в какой тупик завела такая точка зрения "писаревщину" конца шестидесятых годов.

## X

Эпоха шестидесятых годов была типично реалистической эпохой, в принимаемом нами смысле этого слова, быть может, наиболее реалистической во всей истории русской общественной мысли XIX века; в этом отношении она была непосредственным продолжением реалистического и рационалистического течения сороковых годов, ярко сказавшегося в деятельности Белинского. Семидесятые годы также были реалистическими, но что касается рационализма, то пальма первенства принадлежит, несомненно, эпохе шестидесятых годов. Здесь шестидесятые годы протягивают руку через Белинского к двадцатым годам, к идеологии декабристов; мы имели случай отметить типичный рационализм Пестеля. В шестидесятых годах рационализм этот ни в чем не выразился так сильно, как в области этики, в которой царило учение утилитаризма.

В одной из следующих глав нам придется еще подробно говорить об утилитаризме, поэтому здесь мы ограничимся только указанием в самых общих чертах на то,

что *утилитаризм является типичным этическим антииндивидуализмом,* безразлично, будет ли это утилитаризм индивидуальный или социальный. Индивидуальный утилитаризм принимает за принцип деятельности пользу лица, утилитаризм социальный — пользу большинства; но и то и другое одинаково антииндивидуалистично с точки зрения основной нормы этики — самоцельности человека. Принцип пользы большинства и норма самоцельности человека слишком, очевидно, противоположны друг другу, так что антииндивидуалистичность первого принципа не требует доказательств; что же касается принципа пользы лица, утилитаризма индивидуального, то его антииндивидуальность вскроется легко, если мы укажем, что утилитаризм имеет здесь в виду исключительно эгоистическую пользу: эгоизм есть отправная точка утилитаризма; а нам уже неоднократно приходилось указывать, как мы это отметили немного выше, что эгоизм есть этический антииндивидуализм. Впоследствии мы увидим, что принцип полезности, на котором основывается вся утилитаристическая мораль, лежит совершенно вне пределов этики, как это ясно показала русская идеалистическая интеллигенция конца XIX века; в основе этики должна лежать идея не блага, а долга, не мое "я", а человеческая личность. Высшей степенью ошибки было бы *отождествление социологического принципа блага реальной личности с этической нормой;* в этом отождествлении — вся ошибка шестидесятников.

Шестидесятники, в сущности, совершенно отрицали этику; они были фетишистами категории полезности. "Нравственность", "добро" — все это ненужные слова, истинный смысл которых раскрывается в понятии пользы. "Если есть какая-нибудь разница между добром и пользой, она заключается разве лишь в том, что понятие добра очень сильным образом выставляет черту постоянства, прочности, плодотворности, изобилия хорошими, долговременными и многочисленными результатами, которые, впрочем, находятся и в понятии пользы", — заявляет Чернышевский ("Антропологический принцип в философии"); иными словами, между "добром" и "пользой" существует только количественное, а не качественное различие: очень большая польза есть добро...

Такое отрицание этики, с той или иной точки зрения, дважды встречалось в истории русской общественной мысли, а именно — в шестидесятых и девяностых годах XIX века. "Нравственность", "добро", "долг" — все это

пустые слова, говорили шестидесятники: что вы там толкуете об этичности или антиэтичности того или иного поступка? Он *полезен* (для меня или для общества), и этим все сказано. "Нравственно", "справедливо" — все это пустые слова, повторили, как мы увидим, девятидесятники: что вы там толкуете об этичности или антиэтичности того или иного процесса? Он *необходим*, и этим все сказано. Иначе говоря, фетишизация категории полезности шестидесятниками и фетишизация категории необходимости людьми девяностых годов одинаково приводила к полному отрицанию этики: утилитаризм шестидесятых годов был ее субъективным отрицанием, фатализм девяностых годов — отрицанием объективным. И в том и в другом случае результаты были одинаковы: отрицание этики было только внешней формой, так как оно немыслимо по существу.

Согласно известному анекдоту, некто, зараженный скептицизмом, заявлял, что он не верит в географию; но это отрицание географии не помешало ему сделать кругосветное путешествие. Подобно этому, и девятидесятники и шестидесятники "не верили в этику", что̀ не мешало им, — например, Чернышевскому, — высоко ценить "справедливость, священные права человеческой личности..." (см. "Экономическая деятельность и законодательство"). Чернышевский иронизировал над экономическим либерализмом, который исходил из абсолютной экономической свободы отдельного лица, а приходил спасаться от этой свободы под сень священных прав человеческой личности: "Вот оно куда пришло!" Но он не заметил, что со своей теорией утилитаризма он сам попал в совершенно такое же положение; нетрудно было бы провести строгую параллель между утилитаризмом и системой laisser faire в этом отношении.

Все эти Лопуховы, Кирсановы, Рахметовы и вообще все "положительные типы" из романа Чернышевского "Что делать?" (в котором проповедь теории утилитаризма занимает одно из первых мест) — все они не верят в географию и все-таки совершают кругосветные путешествия: они отрицают "долг" и руководствуются моралью долга, убеждая себя при этом, что их единственный двигатель — эгоизм... Это не мешает Чернышевскому принимать принцип Фейербаха — homo homini deus[1], между тем как принцип этот, в своем приложении к этике, есть

[1] Человек человеку бог *(лат.)*.

одно из наиболее ярких выражений нормы этического индивидуализма: человек — цель, а не средство... Ошибка Чернышевского, а вместе с ним и всей эпохи шестидесятых годов, как мы уже указали, заключается в том, что *социологический принцип блага реальной личности он смешивал с этическим принципом моральной ценности действия,* в том, что *этическую ценность действия он измерял его социальной пользой.*

Каковы бы ни были, однако, самопротиворечия Чернышевского, они не мешали ему быть убежденным сторонником теории эгоизма и утилитаристической морали. Первые звуки этой морали мы слышали еще у Пнина, у декабристов (под влиянием Бентама), наконец, даже у Герцена. "Могу ли я любить кого-нибудь не для себя, могу ли я любить, если это не доставляет *мне,* именно *мне* удовольствия", — спрашивал, как мы помним, Герцен, считая эгоизм "в глаза бросающимся грунтом всего человеческого".

Впоследствии мы еще вернемся к этой мысли, поскольку она является верной, а теперь напомним только, что Герцен, восставая против шаблонного противоположения эгоизма и альтруизма, никогда не был приверженцем утилитаризма; мы видели в его мировоззрении яркий этический индивидуализм, гармонично соединенный с не менее ярким индивидуализмом социологическим. Чернышевский же, проповедуя самый последовательный утилитаризм (поскольку утилитаризм может быть последовательным), неизбежно должен был прийти к этическому антииндивидуализму — и это несмотря на то, что выше человеческой личности он не принимал на земном шаре ничего! Здесь перед нами то самое совмещение социологического индивидуализма с этическим антииндивидуализмом, которое мы видели в пушкинском Алеко, в Лермонтове, которое один раз было отмечено нами даже у Белинского. Но там это было только случайным штрихом настроения; у Чернышевского же впервые это совмещение стало одной из наиболее характерных черт самого мировоззрения.

*Совмещение социологического индивидуализма с этическим антииндивидуализмом* — такова характерная черта не только мировоззрения Чернышевского, но и всех шестидесятых годов; это совмещение, невозможное по существу, возможное только при механическом смешении, а не при органическом соединении частей мировоз-

зрения, — это совмещение оказалось тем внутренним противоречием, которое погубило системы и теории шестидесятых годов, мировоззрения и Чернышевского, и Писарева. Когда Писарев довел воззрения Чернышевского до их логического конца, то перед русской интеллигенцией оказалось поле, покрытое мертвыми костями. И только Лаврову и Михайловскому удалось в семидесятых годах собрать эти "membra disjecta"[1] мировоззрения шестидесятых годов, соединить их и вдохнуть в них "душу живу". Еще до них пробовал это сделать друг и ученик Чернышевского — Добролюбов.

---

[1] Разрозненные части *(лат.)*.

# Глава XV
# Добролюбов

## I

Добролюбов действовал одновременно с Чернышевским, но в совершенно иной области: они размежевались между собой, едва только Добролюбов выступил в "Современнике" как литературный критик. В этой области Чернышевский сразу признал его превосходство, несмотря на то что в области литературной критики (в широком смысле этого слова) и сам он представлял из себя далеко не заурядную величину: достаточно вспомнить его "Очерки гоголевского периода", его удивительно верное определение сути таланта Л. Толстого (в 1856 г.), Писемского (в 1858 г.), его характеристику "лишних людей" и отношения к ним шестидесятников ("Русский человек на rendez-vous"[1], 1858 г.) и т. п. Но лишь только он почувствовал в Добролюбове громадную критическую силу, как тотчас же передал (1857) весь критический отдел "Современника" в ведение Добролюбова.

Когда мы называем Добролюбова литературным критиком, то слово это надо понимать настолько же широко, как и при наименовании критиком Белинского или романистом — Достоевского: это только внешняя форма. Добролюбов разрабатывал в своих критических статьях все насущные вопросы современной ему эпохи — о роли интеллигенции и роли личности в истории, о воспитании, о значении лишних людей для эпохи официального мещанства и шестидесятых годов, о мещанстве и его значении и т. п. — бо̀льшая часть чего была затронута Чернышевским только мимоходом. С этой точки зрения деятельность Чернышевского и Добролюбова представляется как бы взаимно дополнительной.

Что касается социально-экономических взглядов Добролюбова, то они сложились под непосредственным влиянием Чернышевского; неудивительно поэтому, что везде, где только Добролюбов касается экономических и социальных проблем, он повторяет и пересказывает

[1] Свидание *(фр.)*.

только своими словами уже знакомые нам мысли Чернышевского. Чернышевский отрицал это (см. его статью "В изъявление признательности"; "Современник", 1862 г., № 2), но факты говорят против него. Так, например, в вопросе об общине Добролюбов только повторял мысли своего учителя (см., например, II, 409—419[1]), против системы экономического либерализма протестовал почти его же словами (I, 474). Правда, встречаются небольшие разноречия, но они еще яснее показывают, что, пытаясь сказать в этой области что-нибудь "свое", Добролюбов впадал в противоречия и сам с собой, и со своим учителем: так, например, осуждая систему экономического либерализма, Добролюбов почти в то же самое время восхищается государственным индивидуализмом в Англии (II, 245). Другое разноречие — одно из наиболее крупных — отношение к Герцену в вопросе о "мещанстве" Европы. Мы видели, как сурово осудил Чернышевский точку зрения Герцена; Добролюбов же сначала стал на сторону "русского изгнанника". Когда известный в то время профессор политической экономии и либеральный доктринер, Бабст, в своих путевых письмах "От Москвы до Лейпцига" (1859) насмешливо отнесся к тем "широким натурам", которые отрицательно относятся к "мещанству" Европы, то Добролюбов весьма недвусмысленно присоединился к Герцену, хотя и понял термин "мещанство" в довольно узком смысле (III, 174—176). Кстати будет заметить, что и Чернышевский весьма неглубоко понял смысл "мещанства" в устах у Герцена; он победоносно (и отчасти совершенно правильно) противопоставил мещанству — социализм, но ничем не мог парировать мнение Герцена о возможности "мещанского социализма". Но после того как Чернышевский стал неоднократно и резко нападать на точку зрения Герцена по этому вопросу, Добролюбов ни разу не возвысил голоса в защиту своей точки зрения; очевидно, он перешел на сторону Чернышевского.

Итак, в этой стороне мировоззрения Добролюбова мы не встретим ничего нового. Сам Добролюбов вполне прозрачно описывает свое развитие, под видом развития какого-то знакомого, рассказывая, как он "из консервативной безответственности стремительно перескочил в opposition légale"[2] и как затем, бросив сухие и аб-

---

[1] Цитаты по четырехтомному шестому изданию собр. соч. *Добролюбова.*

[2] Легальная оппозиция *(фр.)*.

страктные схемы, сделал последний шаг: "От отвлеченного закона справедливости я перешел к более *реальному требованию человеческого блага;* я все свои сомнения и умствования привел, наконец, к одной формуле: человек и его счастье" (III, 290—292; курсив наш). Переводя это с эзоповского языка того времени, мы увидим во всем этом переход Добролюбова от либерализма к социализму, и именно к тому его пункту, который лежал в основании всего мировоззрения Чернышевского: к благу реальной личности, как к главному критерию. Примат народного благосостояния над национальным богатством также был усвоен Добролюбовым вслед за Чернышевским, причем у Добролюбова он принял только несколько иную окраску, обратившись в характерный впоследствии для русского социализма примат социального над политическим.

В 4-м номере "Свистка"* (1859) Добролюбов поместил злую пародию на знаменитый "Ямб" Пушкина; он описывает в нем, как

Прогресс стопою благородной
Шел тихо торною стезей,

в то время как голодный народ требовал хлеба и не хотел идти за Прогрессом:

"Что даст он нам? Чему он служит?
Зачем мы с ним теперь идем?
И нынче всяк, как прежде, тужит,
И нынче с голода мы мрем..."
— "Молчи, безумная толпа!

— гневно перебивает толпу Прогресс:

— Ты любишь наедаться сыто,
Но к высшей правде ты слепа,
Покамест брюхо не набито!
Скажи какую хочешь речь
Тебе с парламентской трибуны:
Но хлеб тебе коль нечем печь,
То ты презришь ее перуны
И не поймешь ее красот!.."

Толпа иронически отвечает на всю эту тираду:

"Нас натощак не убеждай,
Но обеспечь для нас работу
И честно плату выделяй:
Оценим мы твою заботу, —
Пойдем в палаты заседать
И будем речи вдохновенной
О благоденствии вселенной
Светло и радостно внимать!"

И вот заключительный аккорд — ответ Прогресса:

"Подите прочь! Какое дело
Прогрессу мирному до вас!
Жужжанье ваше надоело:
Смирите ваш строптивый глас!
Прогресс — совсем не богадельня:
Он — служба будущим векам;
Не остановится бесцельно
Он для пособья беднякам..."

Как видим, в этой ядовитой пародии вполне ясно сказались взгляды Добролюбова на нацию и народ, хотя и без такой терминологии, причем, однако, он перенес центр тяжести с противопоставления социального экономическому (распределения — производству) на встречавшееся нами уже у Герцена противоположение социального и политического, причем, однако, критерий в обоих случаях один и тот же — благо реальной личности.

Если мы отметим еще сочувственное отношение Добролюбова к теории естественного права, как основе социализма, и его вполне недружелюбное отношение к анархизму (III, 95—96; I, 474; III, 448 и сл.), то закончим этим знакомство с общественными взглядами Добролюбова. В них, как видим, мало оригинального. Но тем подробнее надо познакомиться с его пониманием "личности". Принцип блага реальной личности был у Добролюбова одинаков с Чернышевским; но понимание им роли и значения личности было вполне "свое".

## II

В самом начале своей статьи о Станкевиче (1858) Добролюбов прежде всего останавливается на вопросе о роли личности в истории; мы уже много раз повторяли, что вопрос этот не надо смешивать с вопросом об индивидуализме: мы видели даже, что иногда индивидуалисты не признают значения личности, в то время как антииндивидуалисты преувеличивают роль личности в истории. Добролюбов занимает в этом вопросе среднее положение, не преуменьшая, но и не преувеличивая роли и значения личности; в этом отношении он ближе всего подошел к Герцену, который, как мы помним, признавал и роль личности, и значение среды: "Личность создается средой и событиями, — говорил Герцен, — но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать: тут взаимодействие..." Эту же

мысль с несколько иной точки зрения развивает и Добролюбов.

"...О правах личности, — говорит он, — существуют два противоположных взгляда, оба ошибочные в своих крайностях. Один, происходя от неуважения к личности вообще, от непонимания прав каждого человека, приводит к неумеренному, безрассудному поклонению нескольким исключительным личностям..." Это весьма тонкое и меткое замечание, доказывающее, что теория "героев" не только не является индивидуалистической, как могло бы казаться с первого раза, но, напротив, граничит с "отменением" личности, неуважением к ней; эту теорию Добролюбов решительно отвергает. Но это только одна сторона вопроса; с другой стороны — "пустились теперь в другую крайность: в уничтожение вообще личностей. Важно общее течение дел... важно развитие народа и человечества, а не развитие отдельных личностей, личность сама по себе не имеет никакого значения, и мы не должны обращать на нее внимания" (II, 5—6). Такова вторая крайность, не менее антииндивидуалистическая, чем первая; Добролюбов первый отметил, что как теория "героев", так и теория "толпы" в своем крайнем проявлении одинаково унижают личность.

Оба этих крайних взгляда одинаково антипатичны Добролюбову (см., однако, I, 522); его точка зрения синтетична. Он прекрасно уподобляет значение "великого человека" дождю, который освежает землю, но который, однако, есть результат испарений, поднимающихся с той же земли (II, 68). "Конечно, ход развития человечества не изменяется от личностей", заявляет он, но унижать и уничтожать личности можно только "в сфере отвлеченной мысли... имея дело только с идеями" (II, 6). Совершенно не то в сфере реальной жизни: в ней отдельные личности играют несомненную, а иногда и большую роль, хотя бы совершенно незаметную с высоты птичьего полета, при взгляде на общий ход истории; так, например, движение народонаселения в какой-нибудь губернии нисколько не изменится от пребывания в этой губернии прекрасного доктора, вылечившего многих трудно больных; но это не уменьшает значения личности предполагаемого доктора. Общий вывод — несомненно, верный и изящно формулированный — тот, что в сфере отвлеченной мысли роль личности в истории ничтожна, в сфере же реальной жизни эта роль может быть весьма и весьма велика (II, 6).

Пользуемся случаем кстати указать на отношение Добролюбова к вопросу о роли интеллигенции; он подробно

остановился на этом вопросе в статье "Литературные мелочи прошлого года" (1859), противопоставляя интеллигенцию "литературе", то есть деятелям литературы, и доказывая главным образом, что литература не может ни в чем приписать себе инициативы (II, 397—408), а что все жгучие вопросы современности зародились в обществе, в интеллигенции, а потом уже перешли на столбцы журналов. Это вполне согласно с основной точкой зрения Добролюбова; он хотел доказать, что не литература ведет за собой общество, то есть не отдельные личности — толпу, но общество рождает в себе вопросы, находящие свою формулировку в литературе: дождь падает на землю не из небесных резервуаров с кранами, а накапливается из испарений той же земли.

Вернемся, однако, к статье Добролюбова о Станкевиче, в которой затронут целый ряд глубоко важных для того времени вопросов. Одним из таких вопросов был вопрос о лишних людях, поставленный ребром еще Чернышевским в его статье по поводу тургеневской "Аси" ("Русский человек на rendez vous"; "Атеней", 1858 г., № 3). В этой статье Чернышевский ясно вскрыл, что лишние люди — жертвы эпохи официального мещанства, и признал даже, что они, по выражению Белинского, "благороднейшие сосуды духа", загубленные средой. "Вы вините человека, — замечает Чернышевский, — всмотритесь прежде, он ли в том виноват, за что вы его вините, или виноваты обстоятельства и привычки общества; всмотритесь хорошенько, быть может, тут вовсе не вина его, а только беда его..." Поэтому для Чернышевского лишние люди — только "симптом эпидемической болезни, укоренившейся в нашем обществе". Это не помешало, однако, Чернышевскому обрушиться на лишних людей всей тяжестью своей критики и относиться к ним чем дальше, тем беспощаднее и беспощаднее.

Интеллигенция семидесятых годов вынесла лишним людям оправдательный приговор. "Разве рудинские разговоры, зажигающие сердца и будящие мысль, — не дело? Я больше спрошу: много ли найдется больших, выдающихся русских людей, которым вышало на долю что-нибудь, кроме разговоров?" — спрашивал Михайловский (в 1874 г.). Именно так смотрели на себя и сами лишние люди: "Неужто надо непременно делать дела, чтобы делать дело?" — спрашивал четвертью века раньше Чаадаев. В своей статье о Станкевиче, написанной почти одновременно с вышеупомянутой статьей Черны-

шевского, Добролюбов близко подходит к такой точке зрения. Он усиленно отстаивает право личности на свободу, а в своем отношении к лишним людям признает слово тоже делом: более того, он решительно восстает против того направленного против лишних людей и часто высказывавшегося в то время взгляда, что человек есть прежде всего работник и что труд — его назначение. "Не так давно один из наших даровитейших писателей высказал прямо этот взгляд, сказавши, что цель жизни не есть наслаждение, а, напротив, есть вечный труд, вечная жертва, что мы должны постоянно принуждать себя, противодействуя своим желаниям вследствие требований нравственного долга". Речь идет, очевидно, о Тургеневе и о заключительных строках его рассказа "Фауст" (1855)[1]; впрочем, те же самые мысли в несколько иной окраске высказывали впоследствии Базаров, а раньше — Чернышевский: природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник.

Нетрудно видеть полнейшую антииндивидуалистичность подобных суждений; Добролюбов останавливается главным образом на том, что жизнь человека есть якобы вечная жертва вследствие требований нравственного долга, и ополчается против этого также вполне антииндивидуалистического взгляда. Действительно, так же как мы не имеем права суживать понятие "человека" в тесные рамки "работника", так же не имеем права считать отречение человека (и прежде всего отречение от своей личности) первым и главным требованием нравственного долга. "Взгляд этот крайне печален, — говорит Добролюбов, — потому что потребности человеческой природы он прямо признает противными требованиям долга; и, следовательно, принимающие такой взгляд признаются в своей крайней испорченности и нравственной негодности" (II, 7). Отрекаться от своей личности и приносить себя в жертву требованиям долга будет лишь тот человек, у которого стремления и долг лежат в различных плоскостях; вообще же говоря, у нормального человека стремления не должны расходиться с требованиями нравственного долга.

---

[1] Вот эти несколько строк: "Жизнь не шутка и не забава, жизнь даже не наслаждение... жизнь — тяжелый труд. Отречение, отречение постоянное — вот ее тайный смысл, ее разгадка; не исполнение любимых мыслей и мечтаний, как бы они возвышенны ни были, — исполнение долга, вот о чем следует заботиться человеку..."

Впрочем, Добролюбов постоянно подчеркивает, что "долг" и "нравственность" он понимает вовсе не в смысле ходячей морали, требующей жертвы и отречения, как основной добродетели. В статье "О нравственной стихии в поэзии" (диссертация Ореста Миллера, 1858 г.) Добролюбов особенно подчеркивает свое несогласие с основными положениями такой морали: "Кто сумел сделаться слугой до того, чтобы забыть о своей собственной самостоятельности, — говорит он, — не думать о неотъемлемых правах, принадлежащих естественно каждому человеку, словом, кто умел *отречься от своей личности* (курсив Добролюбова), тот и осуществил нравственный идеал рутинных моралистов" (II, 315). Идеал этот бесконечно ненавистен Добролюбову, который не находит достаточно резких слов, чтобы заклеймить "это гнилое, тупоумное учение о принижении личности, об аскетическом, бесплодном пожертвовании живой деятельностью ради какого-то внешнего, неведомо кем и как установленного принципа о долге и нравственности" (II, 315—316); в другом месте он, очевидно, имея в виду славянофильство, с еще большей резкостью говорит о "гнусной морали, предписывающей терпение без конца и отречение от прав собственной личности" (III, 11). "Сохраните же свою личную самостоятельность против всякого авторитета, сохраните свою внутреннюю нравственность против всяких внешних внушений, против всего, что насильственно захотят навязать вам под ложным названием *долга*" — с таким горячим увещанием обращается Добролюбов к молодежи (II, 324).

Из всего этого видно, что отнюдь не ходячую, книжную мораль имел в виду Добролюбов, когда указывал, что стремления человека должны совпадать с нравственными требованиями; если стремление человека заключается в жажде жертвы и в желании отречения от личности, то пусть он жертвует собой — и это в данном случае будет согласно с его нравственными требованиями. Но — и в этом главная мысль Добролюбова — никто не имеет права частный случай возводить в норму и требовать отречения от своей личности, как общего правила: "Романтические фразы об отречении от себя, о труде для самого труда или "для такой цели, которая с нашей личностью *ничего общего* не имеет", к лицу были средневековому рыцарю печального образа: но они очень забавны в устах образованного человека нашего времени..." "Человек не иначе может удовлетвориться, как полным согласием с самим собой, и... искать этого удовлетворе-

ния и согласия всякий не только может, но и должен" (II, 14).

Все это ярко индивидуалистические мысли, вполне несогласные с принципами утилитаристической морали, которую позднее проповедовал Чернышевский. Утилитарная мораль, принципов которой держался как он, так впоследствии и Добролюбов, еще не выразилась у них во всей своей полноте, а потому мы отлагаем речь о ней до знакомства с этическими взглядами Писарева; пока мы заметим только, что Добролюбов никогда не понимал утилитаристические принципы в смысле резкого и грубого, мещанского эгоизма. Он прекрасно сознавал, быть может не без влияния Герцена, что эгоизм эгоизму рознь, что есть "грубые эгоисты, которых взгляд узок" (II, 10), и что есть "благородный эгоизм самобытной личности" (II, 247); первый является атрибутом мещанства, второй — последовательного индивидуализма, согласно нашей терминологии. Но это между прочим, а теперь мы еще раз подчеркиваем, что мировоззрение Добролюбова не было тем однобоким и односторонним утилитаризмом, каким оно сделалось отчасти у Писарева, а еще более в писаревщине; широта взгляда Добролюбова особенно ясно выразилась в его отношении к лишним людям и к личности Станкевича; мы приведем здесь подлинные слова Добролюбова, тем более что они особенно правильно и ясно освещают тип лишнего человека. "По нашему мнению — это слова Добролюбова — определять нравственное достоинство лица и, следовательно, права его на общественное уважение по одному только количеству пользы, принесенной им, несправедливо. Это точно так же односторонне, как и суждение о человеке по одним его намерениям и убеждениям: одно слишком субъективно, другое совершенно объективно... Человек высокочестный и нравственный в своей жизни вполне достоин уважения общества именно за свою честность и нравственность... Даже натура чисто созерцательная, не проявившаяся в энергической деятельности общественной, но нашедшая в себе столько сил, чтобы выработать убеждения для собственной жизни и жить не в разладе с этими убеждениями, — даже такая натура не остается без благотворного влияния на общество, именно своей личностью..." (II, 15—16).

Вот бесспорная истина, но и не менее бесспорная ересь для мировоззрения шестидесятых годов, которую не мог разделять Чернышевский; быть может, отчасти и под его

влиянием Добролюбов через полгода изменил свою точку зрения и строго осудил лишних людей за их приверженность слову, а не делу, как мы это увидим ниже. Для нас нет никакого сомнения, что он был прав в первом случае, когда протестовал против мнения о бесплодности жизни чисто созерцательной натуры лишнего человека и находил, что "говорить это — значит обнаружить полное неуважение к развитию индивидуальности человека и выразить претензию на абстрактное самоотречение, которое в сущности есть не что иное, как обезличение" (II, 21). Под давлением мировоззрения эпохи и окружающей среды Добролюбов вскоре начал именно "говорить это", и такой факт дает лишнее ценное указание на сильное влияние, оказываемое на него Чернышевским.

Сам Добролюбов дорого ценил личность, но в то же время не знал, как примирить права индивидуальности с требованиями общества; поддавшись течению, он начал высоко ставить дела и презирать слова, намеренно игнорируя, что в некоторых случаях слово есть большое и ценное дело и что уж во всяком случае слова Рудина выше дел Штольца. Впрочем, резко порвав вскоре с людьми сороковых годов, Добролюбов отдавал им должное и признавал, что именно они расчистили дорогу для молодого поколения, хотя и увлекались чрезмерно абсолютными принципами. Здесь Добролюбов характеризует свою эпоху как время реалистического отношения к человеку; он смеется над абсолютными принципами, вроде "fiat justitia, peret mundus"[1], "лучше умереть, нежели солгать хоть раз в жизни" и т. д.: для людей нового времени все это слишком абстрактно. "На первом плане всегда стоит у них человек и его прямое, существенное благо"; человек же этот — не абстракция, а "настоящий человек, состоящий из плоти и крови, с его действительными, а не фантастическими отношениями ко всему внешнему миру" (II, 392). Личность этого человека должна быть ограждена от всяких покушений на ее самостоятельность, ибо "первое, что является непререкаемой истиной для простого смысла, есть неприкосновенность личности" (III, 368).

Во всем этом мы видим попытку разграничения понятий реальной личности и абстрактного человека, составлявшего главную сторону воззрений эпигонов западничества (а не самих западников, людей сороковых годов, — в этом ошибка Добролюбова). Во всяком случае,

---

[1] Да погибнет мир, но свершится правосудие *(лат.)*.

в 1858 году Добролюбов стоял на стороне лишних людей или, по крайней мере, понимал их внутреннюю трагедию; а ведь "понять" — значит "оправдать".

Не прошло, однако, и полугода, как Добролюбов резко изменил свою точку зрения и выступил с желчной и ядовитой статьей против людей сороковых годов ("Литературные мелочи прошлого года", 1859 г.; "Благонамеренность и деятельность", 1860 г.). Некоторые хотят объяснить это известным столкновением Добролюбова с людьми сороковых годов после обеда в память Белинского (6 июня 1858 г.): нечего и говорить, насколько такое "объяснение" недостойно по отношению к Добролюбову. Объяснение напрашивается само собой, если мы вспомним, что 1858—1859 г. был годом перехода Чернышевского (а значит, и Добролюбова) от opposition légale[1] к революционному социализму. Естественно, что революционное "дело" должно было заменить собою оппозиционные "слова", и Добролюбов именно в это время заявлял в своем известном стихотворении:

На труд и битву я готов,
Лишь бы начать в союзе нашем
Живое дело, вместо слов!..

Отсюда понятна вражда к представителям "Слов" — лишним людям, и вообще людям сороковых годов. Теперь для Добролюбова эти люди нисколько не выше окружающей их среды, они — такие же типичные мещане. В этом отождествлении мещан и лишних людей — главный смысл знаменитой статьи Добролюбова "Что такое обломовщина?" (1859), как мы в этом скоро убедимся.

## III

Прежде чем коснуться этого вопроса, посмотрим, как понимал Добролюбов "мещанство" (конечно, не употребляя этого термина) и как относился к нему. Не надо забывать, что детство и юность Добролюбова прошли в разгар террора системы официального мещанства, так что ненависть его к этой системе коренилась глубоко в самой жизни. Он понял, что система эта создала "жалкую бесцветность пятидесятых годов", что принципы и рассуждения этой системы покоятся на крепостном праве, что "исходный пункт всех этих рассуждений — отрицание личности в подчиненном существе, признание

[1] Легальная оппозиция *(фр.)*.

его за товар, за вещь; поэтому первая его борьба была борьбой с мещанством за широту и глубину человека, за "возвышение прав человеческой личности" (III, 318, 360, 441). К этическому мещанству он испытывал такую же ненависть, как и Белинский и Чернышевский; "лучше потерпеть кораблекрушение, чем увязнуть в тине" — так формулировал свое отношение к жизни Добролюбов, случайно повторяя почти дословно знакомые нам слова Белинского, стремившегося из тихой пристани с зеленой плесенью и мягкой тиной в открытое море.

Взгляды Добролюбова на мещанство ярче всего выразились в его отношении к мещанству "темного царства" и к мещанству обломовщины. В статьях Добролюбова об Островском и о нарисованном последним "темном царстве" выразилось такое глубокое понимание и сути темного царства, и творчества замечательного нашего драматурга, что и теперь, по прошествии полувека, к ним можно прибавить немногое.

Темное царство — это царство величайшей узости понятий и плоскости чувств; это царство обезличенных и угнетенных, с одной стороны, и самодуров — с другой; это царство, в котором никто не имеет понятия о величайшей ценности человеческой личности; это царство сплошного, беспросветного мещанства. Самодур, вроде Брускова или Гордея Карпыча, — полновластный царь в этой темной среде; его слово — закон, его воля — ненарушима. Главное его стремление — окончательно забить и уничтожить всякое проявление личности в окружающей его среде — таков "порядок", завещанный ему предками; надо, чтоб жена "боялась", чтоб сын и дочь "из воли не выходили". Для того чтобы окончательно забить личность, "самодуры сочиняют свою мораль, свою систему житейской мудрости, и по их толкованиям выходит, что чем более личность стерта, неразличима, неприметна, тем она ближе к идеалу совершенного человека" ("Темное царство", 1859 г.; III, 68). Это "сглажение, *отменение* человеческой личности" (III, 61), вполне достигает своей цели: самодур беспрекословно царит и властвует в своем темном царстве обезличенных и забитых, которым "не дают ничего, что в жизни может ограждать личность" (III, 64); но, с другой стороны, вся эта система в конце концов должна привести к самым нежелательным для самодура последствиям. "Уничтожая права личности, ставя страх и покорность основою воспитания и нравственности, эти начала только и могут обусловливать собою произвол, угнетение и обман" (III, 73). Самодур

поэтому никогда не может быть спокоен: он знает, что на его грубый произвол и насилие ему всегда могут ответить ложью и обманом; к тому же самодур — и это его неотъемлемое, неизбежное свойство — всегда слаб и труслив, он артачится и издевается, пока не встречает должного противодействия, и он всегда боится встретить такое противодействие в своем же темном царстве. Сталкиваясь с другим таким же самодуром, он неизбежно высказывает весь свой эгоизм, заложенный в него все той же моралью подавления личности, и, "находя, что личные стремления его принимаются всеми враждебно, мало-помалу приходит к убеждению, что действительно личность его, как и личность всякого другого, должна быть в антагонизме со всем окружающим и что, следовательно, чем более он отнимает от других, тем полнее удовлетворит себя" (III, 60). И эта волчья этика достойно увенчивает собою всю систему самодурства, всю касту темного царства; Добролюбов удивительно ярко и образно объяснил и обнажил внутреннюю язву этого царства фактом "отменения" в нем человеческой личности. В другой своей статье ("Луч света в темном царстве", 1860 г.) он указал на характер Катерины, как на первый проблеск протеста обезличенной, но сильной личности; это характер решительный, исполненный веры в новые идеалы, предпочитающий смерть обезличению. Это характер глубоко верный чутью жизненной правды, цельный и гармоничный; "в этой цельности и гармонии характера заключается его сила и существенная необходимость его в то время, когда старые, дикие отношения, потеряв всякую внутреннюю силу, продолжают держаться внешнею механическою связью" (III, 459). Сильные люди появились в темном царстве.

Островский, этот крупный и тонкий художник, конечно, не имел в виду придавать своим драмам символический характер, подразумевая под своим темным царством дореформенную Россию; а между тем это невольно выразилось, как общий вывод из всех его произведений. Именно такое мнение поддерживает Добролюбов. Что *хотел сказать* своими произведениями Островский — это неуместный вопрос, неуместный в отношении к крупному художественному таланту; но нам важно не то, что́ хотел сказать автор, а то, что́ *сказалось* им, хотя бы и ненамеренно (ср. III, 61 и III, 257); яркое же сопоставление темного царства и эпохи официального мещанства невольно напрашивается вне всяких намерений Островского. Добролюбов высказал это достаточно ясно. "Комедия

Островского, — осторожно подходит он к этому пункту, — ...может наводить на многие аналогические соображения...” (III, 22); аналогию провести нетрудно, если вспомнить, что Добролюбов говорил об ”отменении личности”, и вспомнить также, что отменением личности характеризуется главным образом эпоха официального мещанства. Пассивность темного царства — основной его признак (III, 98), а от этого и происходит, что ”целое общество терпит в своих нравах такое множество самодуров, мешающих развитию всякого порядка и правды” (III, 94). А самодуры эти — везде и повсюду, начиная с купцов, продолжая чиновниками и кончая выше: ”Вся беда в ведомстве Вишневского (”Доходное место”) оттого и происходит, что он сам заражен самодурством, а за ним уж и все” (III, 124); везде вокруг себя мы видим Брусковых, Торцовых, Уланбековых и чувствуем на себе их мертвящее дыхание (III, 127). Но по цензурным условиям того времени Добролюбов не мог достаточно ярко оттенить невольно напрашивающуюся аналогию; сознавая это, он заканчивает свою статью знаменательным указанием на метафорический способ выражения, которого он должен был держаться. ”Впрочем, — прибавляет он, — те выводы и заключения, которых мы не досказали здесь, должны сами собой прийти на мысль читателю” (III, 130—131).

## IV

Полное подавление человека и личности — вот что более всего возмущает Добролюбова в окружающем его мещанстве; он ненавидит людей, безмятежно и ровно несущих, по выражению Штольца, сосуд жизни через все четыре времени года: ”трудно удержать в себе порыв презрения и даже негодования против этих людей, которых все нравственное достоинство заключалось в умеренности, аккуратности и терпимости...” (I, 361). К числу таких людей Добролюбов причислял и мещан, и лишних людей. Однако такое отождествление он произвел уже после 1858 года, то есть после статьи ”Н. В. Станкевич”, о которой мы говорили выше. До этого времени он ясно видел всю разницу между мещанами и лишними людьми, он ясно понимал, что лишние люди — не мещане по существу, что их искалечила и извратила система и эпоха официального мещанства. ”Это натуры гордые, сильные, энергические (?), — говорил он про них, — получая

нормальное, свободное развитие, они высоко поднимаются над толпою и изумляют мир богатством и громадностью своих духовных сил. Эти люди совершают великие дела, становятся благодетелями человечества. Но, задержанные в своем самобытном развитии, сжатые пошлою рутиною, узкими понятиями какого-нибудь весьма ограниченного наставника, не имея простора для размаха своих крыльев, а принужденные брести тесной тропинкой, которая воспитателю кажется совершенно удобной и приличной, эти люди или впадают в апатичное бездействие, становясь лишними на белом свете, или делаются ярыми, слепыми противниками именно тех начал, по которым их воспитывали" (I, 211; "О значении авторитета в воспитании", 1857 г.).

Все это очень метко и в общем достаточно верно; еще подробнее Добролюбов вскоре остановился на том же вопросе в статье о "Губернских очерках" (1857). Разбирая "Талантливые натуры" Салтыкова, он ставит вопрос гораздо шире последнего. В обществе, еще недостаточно сознавшем права человёка и значение личности, непременно должны появиться два разряда людей, говорит Добролюбов; первые — "пассивные, безличные и крайне ограниченные, как в своих способностях, так и в потребностях" (I, 423). Это — мещане. Они "тяжелы на подъем, неподвижны и тупо верны одному, раз навсегда заученному правилу, раз навсегда принятому авторитету... Убеждений и принципов нет для этих людей: для них существуют только правила и формы"... Они не волнуются, не сомневаются, ...в жизни они всегда исправны... Это уже люди убитые, безнадежные" (Ib.). Другой разряд людей — это уездные Гамлеты, талантливые натуры, лишние люди; их появление Добролюбов объясняет влиянием среды (I, 424) и признает хорошие их стороны, находит для них хотя слабое оправдание, но все-таки считает, что и мещане и *лишние* люди *оба хуже* друг друга (I, 425). Разделяя, хотя и не вполне ясно, мещан от лишних людей, Добролюбов главное свое внимание обращает на общие их черты, это: "отсутствие всякой самостоятельности, ленивая апатия и увлечение внешностью" (Ib.), то есть именно те черты, которые приближают лишних людей к мещанству.

Мы видели, что в статье о Станкевиче Добролюбов стал в положение, быть может, ненамеренного апологета лишних людей, но уже через полгода резко изменил свое мнение; причины этого мы отметили выше. Теперь Добролюбов беспощадно осуждает людей сороковых годов.

В осуждении этих людей было много жестокого и задорно-молодого; в этом сквозила и прямолинейность мысли, и некоторая нетерпимость революционного настроения; интересно, что людей сороковых годов Добролюбов главным образом обвиняет в абстрактности идеала, в преклонении перед "принципом", то есть общей философской идеей, лежащей в основе логики и морали. Немногие, подобно Белинскому, умели слить самих себя со своим принципом (II, 389—390); остальные или ударились в фразу, или скрылись за теорию малых дел, столь ненавистную Добролюбову (III, 286—288). Их Добролюбов иронически называет *благонамеренными,* в буквальном смысле, и считает их, как и всех лишних людей, совершенно *неуместными* для жизни и деятельности, в которой нужны дела, а не слова. "Да, прекрасным стремлениям души мы не придаем никакого практического значения, пока они остаются только стремлениями; да, мы ценим только факты, только по действиям признаем достоинство людей" (III, 322).

Теперь понятно, почему в статье "Что такое обломовщина?" (1859 г.) Добролюбов пришел к отождествлению мещан и лишних людей; но в то же время понятна и ошибочность подобного отождествления. Каким образом он соединил воедино такие противоположности, как Штольц и Рудин? Каким образом Обломова, типичнейшего кандидата в мещанина, он принял за лишнего человека? А вот именно потому, что подметил в нем "прекрасные стремления души", не проявляющиеся в фактах, потому что заметил в нем "бесплодное стремление к деятельности" (II, 512). Этим самым он пожелал свести на нет различие между мещанами и лишними людьми и вычеркнуть все то, что́ он раньше говорил о людях сороковых годов (например, в статье о Станкевиче); нам нечего указывать на то, в каком из этих случаев он был прав. Как бы то ни было, но, даже смешивая мещан и лишних людей, Добролюбов главным образом направлял свои удары на ту полную безличность, которая была одним из наиболее общих следствий эпохи официального мещанства. Вообще говоря, та ненависть к мещанству, которая прорывалась у Чернышевского в редких случаях (см., напр., его отношение к поэзии "умеренного и аккуратного" Горация; "Современник", 1857 г., № 1), выражалась у Добролюбова гораздо чаще и ярче.

Подводя общие итоги всему сказанному выше про Добролюбова, мы можем теперь с бо́льшей уверенностью повторить то, что́ уже высказали раз, наполовину

в виде предположения: Добролюбов находился под громадным, под исключительным влиянием Чернышевского, как бы ни отрицал это последний (иначе пришлось бы допустить обратное, что́ совершенно невозможно). Разумеется, это влияние могло быть взаимным, но нетрудно видеть, на чьей стороне был перевес. Конечно, подвергаясь влиянию своего учителя, Добролюбов не повторял его мысли и слова; он продолжал и развивал мысли, выработанные им при общении с таким могучим умом, каким был Чернышевский. Проверим это еще раз на примере отношения их обоих к эстетике; мы увидим еще раз, как Добролюбов продолжал и развивал мнения Чернышевского, автора "Эстетических отношений искусства к действительности".

## V

Диссертация эта (1854), как принято думать, была первой ласточкой утилитаризма в искусстве, того утилитаризма, который достиг впоследствии крайней степени своего развития у Писарева, а еще более в писаревщине. Сам Писарев в своей статье "Разрушение эстетики" приписал честь (если в этом есть честь) такого разрушения автору "Эстетических отношений". Все это, как мы уже знаем, требует больших и больших оговорок. Начать с того, что Чернышевский никогда не думал разрушать эстетику и принижать всю ту область "прекрасного", которой Писарев не признавал и в которой писаревцы видели только одно "irritatio spinalis"[1]. Действительным разрушителем эстетики, а потому и глубочайшим антииндивидуалистом, *не понимавшим*, как может человеческая личность испытывать эмоции, непонятные ему самому, был Писарев; Чернышевский же только сделал попытку перенесения "прекрасного" из области искусства в жизнь, и в этом отношении его индивидуализм не подлежит никакому сомнению и нисколько не умаляется теми следствиями, которые были выведены из теории Чернышевского позднейшими шестидесятниками.

К искусству Чернышевский действительно относится отрицательно, и притом по довольно неожиданной причине: он его обвиняет в сплошном "мещанстве" в принимаемом нами смысле этого слова, обвиняет его в мертвенности, мелочности и подслащивании природы. Искус-

[1] Блуждающий нерв *(лат.)*.

ство, говорит Чернышевский, наряжает и умывает природу, мелочно отделывает подробности; вообще "произведение искусства мелочнее того, что мы видим в жизни и природе...". Пусть в этом сказывается малое знакомство и неверное понимание искусства во всей его полноте Чернышевским, но зато всюду сквозит глубокая и сильная любовь к действительной жизни, и более того — к человеческой индивидуальности. Конечно, диссертация Чернышевского — во многих местах просто вполне наивное, ученическое произведение, особенно там, где он рассуждает о несовершенстве скульптуры, живописи, музыки в сравнении с совершенством природы и жизни; но дело не в истинности таких взглядов Чернышевского — об этом не может в настоящее время быть двух мнений, — а в его принижении того, что́ ему кажется мертвым, и возвеличении того, что́ ему кажется живым.

Лучшим определением прекрасного Чернышевский считает следующее: "Прекрасное есть жизнь, прекрасно то существо, в котором мы видим жизнь такою, какова должна быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни". Исходя отсюда, Чернышевский вполне логично пришел к выводу, что дерево, растущее в лесу, прекраснее нарисованного; это было, конечно, отрицанием искусства, но уже одно то, что Чернышевский мог находить прекрасным живое дерево, живого человека, показывает, что он не повинен в разрушении эстетики, а его страстная любовь к жизни приближает его эстетические воззрения к индивидуализму. Критерий поэзии — жизнь; критерий поэтического типа — индивидуальность: поэзия стремится к живой индивидуальности, но успевает только приблизиться к ней, и "степенью этого приближения определяется достоинство поэтического образа". Вся эта теория — диаметральная противоположность той, которая была общепризнанной у идеалистов тридцатых годов и с которой мы познакомились у Белинского; возражая гегельянской эстетике на положение "прекрасное есть абсолютное", Чернышевский замечает: "Нам, существам индивидуальным, не могущим перейти за границы нашей индивидуальности, очень нравится индивидуальность, очень нравится индивидуальная красота, не могущая перейти за границы своей индивидуальности".

Итак, ни о каком разрушении эстетики речи быть не может; можно говорить о переносе центра тяжести эстетики из искусства в жизнь, а это — совсем другое дело.

Конечно, все это зиждется на недоразумении, но это не мешает всей теории иметь ярко индивидуалистическую окраску, а самому Чернышевскому быть сторонником эстетического индивидуализма (мы говорим о Чернышевском начала шестидесятых годов). Глубоко характерно поэтому его отношение к вопросу об искусстве для искусства; разбирая его, Чернышевский окончательно вскрывает всю глубину своего эстетического индивидуализма и высказывает истины, с которыми совершенно не согласился бы любой шестидесятник более позднего времени, — и это не только в своей диссертации, но и в других своих произведениях того времени.

Искусство для искусства, по мнению Чернышевского, вещь небывалая и невозможная, так как сводится, в сущности, исключительно к искусству формы; если подразумевать под ним свободу поэтического творчества, то и тогда дело не меняется. Поэт может, конечно, в разгаре Sturm und Drang[1] периода воспевать розы и любовь — он в своем праве, но только его никто не будет слушать; гонение на лирику в шестидесятых годах достаточно показало это. Вопрос о чистом искусстве состоит не в том, "должна или не должна литература быть служительницею жизни", — двух ответов на это, по мнению Чернышевского, быть не может, — а в том, следует ли литературу ограничивать изящным эпикуреизмом? Это, конечно, тоже односторонность, и Чернышевский в решении этого вопроса становится на широкую точку зрения, достойную его индивидуализма в эстетике. "Нет нужды на односторонность отвечать другою односторонностью, — говорит он, — за остракизм, которому защитники так называемого чистого искусства хотели бы подвергнуть все другие идеи и направления литературы, кроме эпикурейского, нет нужды платить остракизмом, обращенным против эпикурейской тенденции"... ("Очерки гоголевского периода"; "Современник", 1856 г., № 12). Пусть существует и такое "чистое искусство", ибо "вольному воля, а поэт по преимуществу должен быть волен" ("Современник", 1857 г., № 3; *библиография*), но пусть жрецы такого искусства не удивляются полному пренебрежению со стороны своих современников, интересы которых, быть может, лежат в совершенно иной плоскости и которые жаждут боевой поэзии Тиртея, а не сладких строф Анакреона...

[1] Буря и натиск *(нем.)*.

Надо отдать справедливость Чернышевскому: во всем этом он проявил большую долю терпимости и наиболее верное отношение к вопросу об искусстве за все время шестидесятых годов. Но вскоре — приблизительно около 1858—1859 годов — он изменил свою позицию в этом вопросе, так как утилитаризм, приобретший к тому времени в нем верного адепта, оказал влияние на все стороны мировоззрения Чернышевского; мы уже знаем, насколько отрицательным было это влияние для широты и глубины этого мировоззрения. Влияние утилитаризма не могло не отразиться на эстетических воззрениях Чернышевского; но так как к тому времени он посвятил все свои силы разработке социальных проблем, то сомнительная "честь" введения утилитаристического критерия в эстетику выпала на долю Добролюбова.

Если "Эстетические отношения искусства к действительности" подготовили почву для пришествия утилитаризма в область эстетики, то Добролюбов первый провел этот утилитаристический критерий и тем самым явился первым представителем эстетического антииндивидуализма в шестидесятых годах. Добролюбов категорически заявляет, что эстетическим критерием должен быть принцип полезности; он суживает рамки искусства, заявляя, что так как искусство зависит от жизни, а не наоборот, то все не вытекающее "прямо и естественно" из жизни является в искусстве "уродливым и бессмысленным" (I, 467—468).

Вот опасная точка зрения, дающая большой простор произволу критика! Извольте, действительно, найти критерий для того, чтобы решить, что прямо и естественно вытекает из жизни и что нет. Далее Добролюбов становится на совершенно неверную почву, доказывая сторонникам искусства для искусства, что превосходное изображение древесного листочка *менее важно,* чем превосходное изображение характера человека, — здесь налицо применение утилитарного критерия к эстетическим явлениям; и хотя это вполне понятно для эпохи шестидесятых годов, но нельзя не заметить, что больше правды было на стороне Чернышевского, находившего, что настоящее яблоко *красивее* нарисованного, чем на стороне Добролюбова, замечающего, что настоящее яблоко *полезнее* нарисованного. Конечно, вторая точка зрения есть только дальнейшее развитие первой, но это не мешает первой более приближаться к истине: по крайней мере, в ней мы имеем измерение эстетических явлений эстетическим же

критерием, в то время как вторая точка зрения измеряет длину — пудами.

Писарев довел эту вторую точку зрения до крайнего развития и явился действительно "разрушителем эстетики"; в этом отношении он гораздо ближе к Добролюбову, чем к Чернышевскому. Добролюбов одним из первых вычеркнул из своего словаря термины "красота", "художественность", а в статье "Черты для характеристики русского простонародья" (1860) выразил достаточно ясно, что в произведении искусства для него важна только цель, а не исполнение[1]. Отсюда был всего один шаг до воззрений Писарева, к которым мы и переходим; теперь же всего несколько заключительных слов о Добролюбове.

Подобно Белинскому и Чернышевскому, Добролюбов не был литературным критиком, по крайней мере, не был исключительно. Это был прежде всего публицист и общественный деятель, и главная его сила заключается именно в том, за что его так часто упрекали: он писал не *о* литературных произведениях, а только *по поводу* их. Вследствие этого он, конечно, не мог измерять художественные явления эстетическим критерием — и потому он не был критиком; но вследствие этого самого он умел широко охватить вопрос, из эстетической области перенести его в общественную; а если прибавить к этому его громадный талант страстного изложения, то вполне понятно обаяние, которым окружено его имя.

В истории развития русской общественной мысли его значение велико, хотя его роль и не особенно самостоятельна. Такое мнение не может унижать Добролюбова уже по одному тому, что он умер двадцатишестилетним юношей, в возрасте, когда большинство только начинает работать; одно это позволяет судить, какой громадный талант умер вместе с ним. Трудно себе представить, какую значительную роль он мог бы сыграть в истории русской общественной мысли, если бы не прервалась так преждевременно нить его жизни; теперь же ему суждено было сыграть роль соединительного звена между двумя половинами шестидесятых годов, между мировоззрениями Чернышевского и Писарева.

---

[1] По этому поводу см. статью Достоевского "Г.-бов и вопрос об искусстве" (в журнале "Время", 1861 г.). Это одна из лучших критических статей Достоевского, прекрасно разъясняющая взгляды Добролюбова и шестидесятников на искусство.

# Глава XVI
# Писарев

## I

Писарев ярко характеризует собою вторую половину шестидесятых годов; мы должны уделить ему много внимания, если желаем распутать тот клубок противоречий, в который запутались в шестидесятых годах все нити развивающейся русской общественной мысли. Та ариаднина нить, которая нас вела доселе, поможет нам найти выход и из созданного мировоззрением шестидесятых годов лабиринта противоречий.

Литературная деятельность Писарева началась в год смерти Добролюбова, вместе с появлением известной статьи первого "Схоластика XIX века" в 1861 году; предисловием к этой деятельности были юношеские пробы пера начиная с 1857 года; расцвет ее был в 1862—1865 годах и кончилась она статьей "Погибшие и погибающие" (конца 1865 г.), после которой из-под пера Писарева не вышло ничего более или менее заслуживающего внимания. Преждевременная смерть его (1868) не дала ему времени примирить все бросающиеся в глаза противоречия своего мировоззрения и дать русской интеллигенции цельное миросозерцание, в котором она так нуждалась.

Противоречия Писарева вполне очевидны, особенно если разбирать его взгляды в различные периоды его жизни; так, например, цикл статей "Схоластика XIX века", "Стоячая вода", "Базаров" (1861—1862) во многом противоположен по основным взглядам другому циклу (1863—1864), состоящему из статей "Зарождение культуры", "Цветы невинного юмора", "Мотивы русской драмы", "Реалисты". В статьях 1865 года можно найти много противоречий взглядам всех предыдущих годов; очевидно, Писарев еще не завершил к тому времени свою идейную эволюцию. В высшей степени тщетна, однако, попытка некоего мещанина во профессорстве, посвятившего противоречиям Писарева чуть не целую книгу, "развенчать" за эти противоречия замечательнейшего нашего критика и публициста; не менее толстую книгу

можно было бы посвятить и самопротиворечиям Белинского в трех периодах его деятельности, но такая работа могла бы снискать себе только печальную известность. Что же касается противоречий у Писарева, то главное внимание надо обратить не на его противоречия, так сказать, "во времени" (ибо они объясняются эволюцией его взглядов), а на его одновременные противоречия в общественных вопросах и в эстетике; эти противоречия произвели то, что можно назвать мертвой зыбью индивидуализма и антииндивидуализма в бурную эпоху шестидесятых годов.

Все обстоятельства жизни Писарева сложились так, чтобы дать полный простор наличности и развитию всех противоречий его мировоззрения. Начать с того, что воспитание его прошло под ферулой системы официального мещанства, отзвуки которой можно видеть из его писем (1850—1856), а также из статьи "Наша университетская наука"; отсюда понятна и естественна та жестокая ненависть к мещанству, которую Писарев разделял со всеми шестидесятниками. С другой стороны, на него оказало громадное влияние мировоззрение первой половины шестидесятых годов, выразившееся в произведениях Чернышевского и Добролюбова и характеризуемое одновременно и социалистическими тенденциями, и ярко индивидуалистической их обосновкой; отсюда у Писарева постоянное требование "эмансипации личности" и преклонение перед личностью, переходящее в ультраиндивидуализм. Примирить все эти взгляды, свести их к одному цельному и гармоничному воззрению Писареву не пришлось — это выпало на долю критическому народничеству семидесятых годов.

На отношении Писарева к мещанству мы не будем останавливаться особенно подробно: оно не представит нам чего-либо нового сравнительно с отношением к мещанству Чернышевского или Добролюбова. В самом начале своей деятельности (1857—1859) в своих первых юношеских пробах пера Писарев — тогда еще добронравный студент, пропитанный насквозь мещанскими тенденциями "овца", по собственному его выражению, относился к мещанству более чем снисходительно. Он чувствует искреннейшие симпатии к Штольцу (I, 186—187)[1]. Лаврецкого считает "мужественной личностью" (I, 201—202, хотя см. 204). Рудина и лишних людей считает людьми "с ограниченными умственными средствами" (I, 264). Все

[1] Цитаты по шеститомному изданию Павленкова 1900—1901 годов.

это показывает прежде всего малое понимание литературных и общественных явлений; да и неудивительно: Писарев сознавался впоследствии, что даже свою "Схоластику XIX века" он писал (уже в 1861 г.) "положительно по слухам о нашей литературе и критике... не имел почти никакого понятия...".

После 1861 года положение радикально меняется, так как в каземате Петропавловской крепости он имел достаточно времени (1862—1866) перечитать сотни томов и получить полное понятие и о литературе, и о критике. Но свое отношение к мещанству Писарев изменил гораздо раньше; уже в статье "Стоячая вода" (1861) он ясно видит окружающее его мещанство: "Безличность, безгласность, инерция, куда ни поглядишь, так и лезут в глаза", — говорит он (I, 405) и после этого уже не жалеет ярких красок для характеристики мещанства. Для мещан и лишних людей он изобретает новые термины: первые для него — карлики, вторые — вечные дети ("Мотивы русской драмы", 1864 г.); обоих вырабатывает наша жизнь, предоставленная своим собственным принципам. "Карлики страдают узостью и мелкостью ума, а вечные дети — умственной спячкой" (III, 301); от них нечего ждать добра, так как даже "новая помесь карлика с вечным ребенком" даст только разновидность "старого тупоумия". (Мы увидим, что такой "новой помесью" в шестидесятых годах был Молотов, от которого действительно трудно ждать чего-либо путного.) У карликов есть "и умишко, и кое-какая волишка, и миниатюрная энергия", но все это так ничтожно, так неуловимо-мелко... Один только писатель, именно Гончаров, "пожелал возвести тип карлика в перл создания; вследствие этого он произвел на свет Петра Ивановича Адуева и Андрея Ивановича Штольца...". Писарев не обинуясь говорит о своем "отвращении" к этому типу (III, 307 и 295).

И это отвращение проходит красной нитью через все произведения Писарева; уже в одной из своих последних статей ("Романы Андре Лео", 1868 г.) он с симпатией говорит о "самом беспощадном осуждении самодовольного, трусливого, тщеславного, корыстолюбивого и легкомысленного мещанства... (которое) портит и развращает все, что́ подчиняется его влиянию" (VI, 453), и которое подавляет всякую личность, не желающую подчиниться (VI, 410). "Мещанская этика претила ему до глубины души. "*Мещанская* (нравственность) — эпитет довольно выразительный, — замечает Писарев, — нравственные понятия, установленные общественным кодексом, узки,

мелки, робки, непоследовательны, как мещанский либерализм, эмансипирующий личность *до известных пределов*, как мещанский скептицизм, допускающий критику ума *в известных границах*" (I, 425; см. еще I, 348; курсив Писарева). Последняя цитата особенно интересна тем, что из нее ясно видно, что Писарев не смешивает понятия "мещанства" и "буржуазии"; он *мещанскую* этику считает *общественным* кодексом. На следующих страницах (I, 426—433) он обвиняет в мещанстве все общество огулом, освобождая от этого обвинения только передовую часть интеллигенции.

В своем отношении к мещанству Писарев только дает вариации на темы, уже давно затронутые и разработанные главным образом Герценом, а также Белинским и деятелями шестидесятых годов; в своих экономических и социальных воззрениях он также не пошел дальше Чернышевского. Ссылаясь на последнего, он отрицательно относится к экономическому либерализму, к принципу laissez faire (V, 150) и к "инсинуациям московских англоманов" против общины (VI, 299). Либерал, по ядовитому выражению Писарева, это такой человек, который выражает безграничную преданность "великим принципам", возбуждающим в нем на самом деле такие же чувства, какие вызывает персидская ромашка в клопе; "либерал — это смиренная корова, жестоко перетянутая подпругой кавалерийского седла, желающая принять бравурную осанку и пуститься с правой ноги галопом" (V, 207—209). Такой прием полемики был одним из весьма мягких в эпоху шестидесятых годов; впрочем, своими не вполне вежливыми сравнениями Писарев подчеркивает только факт внутреннего противоречия либерализма, выставляющего "великим принципом" свободу человека, а стремящегося к системе наибольшего производства; это опять-таки вариации на тему, разработанную Чернышевским. Надо, впрочем, заметить, что такие экономические и социальные воззрения Писарев высказывает редко и всегда вскользь, мимоходом, ясно показывая, что он не интересуется "человеком" и что "личность" занимает первое место в его чаяниях и ожиданиях.

Взгляды Писарева на личность более или менее сформировались ко времени "Схоластики XIX века", то есть ко времени его дебюта в "Русском Слове", в журнале, настолько же характеризующем собою вторую половину шестидесятых годов, насколько "Современник" характеризовал собою первую половину этой эпохи. Между собою они были врагами, так как на знамени одного было

написано: ”Индивидуализм”, а на знамени другого — ”Социализм”. Но мы знаем, что подобное противопоставление основано лишь на недоразумении, и можем a priori предвидеть, что индивидуализм ”Русского Слова” был настолько же социалистичен, насколько социализм ”Современника” — индивидуалистичен. Условно можно сохранить и эту терминологию, повторяя вслед за Шелгуновым (см. его ”Воспоминания”), что ”областью” *Современника* были учреждения и порядки, областью *Русского Слова* — интеллигентная личность”.

Писарев сделался в 1861—1866 годах главным представителем и выразителем этого течения, ставившего во главе угла интеллигентную личность; однако и задолго до того времени для Писарева личность была главным и наиболее ценным пунктом его убеждений. Правда, сперва это выражалось в довольно наивной форме чистого эгоизма, в превознесении собственной личности: ”Я решил сосредоточить в себе самом все источники моего счастья, (и) с этого времени я начал строить себе целую теорию эгоизма” — пишет девятнадцатилетний Писарев (1859) своей матери. Этот эгоизм, переходящий часто чуть ли не в мещанство, сопровождал Писарева до конца его дней; в одном из последних писем к Шелгунову (от 15 июня 1867 г.) он повторил почти в тех же словах свою мысль: ”Я решительно не могу, да и не хочу сделаться настолько рабом какой бы то ни было идеи, чтобы отказаться для нее от своих личных интересов, желаний и страстей. Я глубокий эгоист не только по убеждению, но и по природе”. Но оттенок мысли здесь уже совсем другой: в 1859 году Писарев держится эгоистической идеи, глубоко антииндивидуалистичной по существу (сосредоточить *в себе* источники *своего* счастья); восемь лет спустя окраска его взглядов уже вполне индивидуалистическая (он не хочет быть рабом идеи, личность для него дороже). Стремление от эгоизма к этическому индивидуализму — ключ ко всей литературной деятельности Писарева; поворотным и раздельным годом является 1864-й, как это мы увидим; теперь же мы познакомимся поближе с этическими воззрениями Писарева.

## II

Утилитаризм был верой не одного Писарева, но, как мы знаем, всех деятелей шестидесятых годов. О полной несостоятельности утилитаризма в этике мы еще будем говорить ниже; теперь мы только подчеркнем

еще раз, что утилитаризм является типичным этическим антииндивидуализмом; в этом отношении существует уже отмеченная нами полная аналогия между ним и либерализмом. Либерализм кладет в основу экономическое благо "человека", причем последнее понятие является у него двусмысленным: говоря о человеке, либерализм думает об интересах общества и системы наибольшего производства. Точно так же утилитаризм является одинаково антииндивидуалистичным во всех своих разновидностях, а особенно в той, цель которой в наибольшем счастье наибольшего числа людей (своего рода этическая система наибольшего производства); поэтому антииндивидуалистичным он был у Чернышевского и Добролюбова. Надо, впрочем, прибавить, что русский утилитарист шестидесятых годов не шел далее азов и не пытался теоретически разработать свои положения в цельную систему; он принимал догматично принципы удовольствия и пользы, клеил из них доктрину эгоизма и останавливался, вполне довольный собою. Настолько же догматично он отвергал понятия нравственного сознания или долга, считая его принадлежностью мещанской морали, и таким образом выплескивал из ванны вместе с водой и ребенка, говоря словами немецкой пословицы.

В Писареве сказался перелом русской этической мысли от догматики к критицизму. Действительно, наивный эгоизм должен впасть или в мещанство, или обратиться в эгоизм критический, иначе говоря — в этический индивидуализм; первое случилось в писаревщине, в нигилизме, второе — в народничестве семидесятых годов. Писарев в этом отношении стоит ближе к представителям народничества, чем к своим не в меру ретивым ученикам. Сперва он держался, как мы видели, взглядов наивного эгоизма и проводил их в своих статьях и письмах. Его девиз — "жить своим умом в свое удовольствие", его цель — "вынести из каждого своего усилия возможно большее количество наслаждения; это, по моему мнению, альфа и омега всякой разумной человеческой деятельности", — прибавляет Писарев ("Идеализм Платона", 1861 г.; I, 269—270). Идея эгоизма, объясняет Писарев в ту же пору своей жизни (в статье "Стоячая вода", 1861 г.), неразрывно связана с идеей свободы личности: "Эгоизм — система умственных убеждений, ведущая к полной эмансипации личности... Гнет общества над личностью так же вреден, как гнет личности над обществом; если бы всякий умел быть свободен, не стесняя свободы своих соседей (а это и значит, по Писареву, быть

эгоистом)... тогда, конечно, были бы устранены причины многих несчастий и страданий", так как эгоизм в своей основе "ставит целью жизни наслаждение" (I, 428—430). "Для меня каждый человек существует настолько, насколько он приносит мне удовольствия", — находим мы в то же самое время в письме Писарева к матери.

На такой узкой и бесплодной точке зрения Писарев остановиться не мог. Приняв за цель удовольствие, наслаждение, личную пользу, нет возможности быть общественным деятелем и учителем (чем стремился быть и чем был Писарев), ибо нет возможности построить законы и нормы общего поведения, что всегда является целью учительства. Пришлось идею о личной пользе и наслаждении перенести за пределы своей индивидуальности; это было сделано по трафареткам Милля, книга которого "Утилитаризм" сделалась в то время настольной книгой русского интеллигента. Так или иначе, но к 1864 году, то есть ко времени появления статей "Мотивы русской драмы" и "Реалисты", взгляд Писарева уже далек от наивного эгоизма былых годов; он теперь спешит указать, что "слово *польза* мы принимаем совсем не в том узком смысле, в каком его навязывают нам" (IV, 95), он вполне признает понятия нравственного сознания и долга (IV, 121—122). Эти новые взгляды заставили Писарева изменить свое отношение к другим индивидуальностям: раньше он ценил их по степени удовольствия, и только теперь он ценит в них индивидуальность. "Я начал любить людей вообще, — пишет он матери в январе 1865 года, — а прежде, и даже очень недавно, мне до них не было никакого дела". Эгоизм переработался в индивидуализм.

Такой переход, очевидно, отразился на всех сторонах мировоззрения молодого публициста, не ограничиваясь только вопросами этики. Вопрос о личности и обществе тоже претерпел изменение в постановке, причем, однако, сущность вопроса осталась все той же: эмансипация личности — этому девизу и знамени Писарев не изменял никогда, но в разные времена он толковал его различно и сражался за него разным оружием. Минуя его юношеские пробы пера, в которых мы не найдем ничего особенного по этому вопросу, обратимся сразу к его статьям 1861 года: в них его горячий индивидуализм сказался уже с достаточной очевидностью.

В статье "Идеализм Платона" Писарев стоит на ультраиндивидуалистической точке зрения, параллельной его наивному эгоизму того времени. Он резко осуждает

"генерал-от-философии Платона" за его нравственную философию и за его теорию государства; всякие абсолютные нормы должны быть осуждены, как уродливые проявления идеалистической философии. На этом пути субъективизм Писарева не знает себе границ; он доходит до таких крайних пределов, что проповедует крестовый поход против всякого идеала. Ни один порядочный медик не предпишет всем своим пациентам общую гигиену, заявляет Писарев, ни один окулист не заставит всех носить одинаковые очки, ни один сапожник не сделает всем своим заказчикам сапог по одной общей мерке; так "пора же, наконец, понять, господа, что общий идеал так же мало может предъявить прав на существование, как общие очки или общие сапоги, сшитые по одной мерке и на одну колодку... Надо же, наконец, понять, что идеал не есть даже отвлеченное понятие, а просто сколок с другой личности: всякий идеал имеет своего автора...".

Долой идеалы! — вот боевой клич ультраиндивидуализма шестидесятых годов; за себя Писарев вполне ручается: "Я себе не поставлю впереди никакой цели, не задамся никакой предвзятой идеею"; единственная цель, как мы уже знаем, — наслаждение. "Одни и те же приемы (развития) не могут быть применены даже к двум неделимым", если же и применяются, то тогда люди "стараются во имя идеала уничтожить свою личность или те зародыши, из которых при благоприятных условиях могла бы развиться самостоятельная индивидуальность". Такие люди — мещане, и из этих-то людей и состоит современное общество. "Живой человек с сожалением посмотрит на такое общество; зачем, подумает он, эти господа добровольно поддерживают придуманные законы, от которых каждому отдельному лицу приходится терпеть лишения? Этот вопрос, вероятно, кажется вам здравым, а между тем все эти господа, стесняющие свою личную свободу во имя придуманных или наследственных законов, все до последнего — идеалисты, хотя, конечно, многие из них и не слыхали никогда этого слова". Они принимают общий идеал и стесняют этим собственную личность; отрицая общий идеал, Писарев с особенной силой настаивает на возможном развитии собственной индивидуальности: "Отвергая общий идеал, я не думаю отвергать необходимость и законность самосовершенствования", ибо самосовершенствование есть неизбежный естественный процесс, такой же, как дыхание или кровообращение, так что процесс самосовершенствования не

есть стремление к идеалу, и кончится он "не тем, что человек приблизится к идеалу, а тем, что он сделается *личностью,* получит разумное право и сознает блаженную необходимость быть самим собою" (I, 265—270).

Какой удивительный клубок спутанных понятий, "мещанских" взглядов и ярко индивидуалистических воззрений! Клубок этот впоследствии распутало, или, вернее, разрубило, как гордиев узел, критическое народничество семидесятых годов; для Писарева же даже в 1865—1866 годах, при совершившейся эволюции мировоззрения от эгоизма к индивидуализму и от догматизма к критицизму, многое из изложенного выше осталось непререкаемым: прежде всего осталось таковым начало личности, а во-вторых — странное понимание идеализма. Шутка сказать, наличность общего идеала есть признак мещанства! Это удивительное тождество "идеализм = мещанство" легло потом в основу писаревщины и привело к результатам, которые резко осудил бы учитель и родоначальник такого взгляда.

## III

Итак, "одни и те же приемы (развития) не могут быть применены даже к двум неделимым", — слышали мы только что от Писарева. Интересно с этой точки зрения несколько остановиться на отношении шестидесятников к вопросу о воспитании тем более, что на этом частном случае наглядно выяснится ход развития русской общественной мысли от Чернышевского через Добролюбова к Писареву. Вопрос о воспитании был выдвинут в начале шестидесятых годов Пироговым в его известных и наделавших тогда много шума "Вопросах жизни". Это был резкий протест против крайностей специализации, вредных для общества и гибельных для индивидуума; ярким motto[1] для всей этой статьи служит следующий характерный диалог:

— "К чему вы готовите вашего сына? — кто-то спросил меня.

— Быть человеком, — отвечал я.

— Разве вы не знаете, — сказал спросивший, — что людей собственно нет на свете? Это — одно отвлечение, вовсе ненужное для нашего общества. Нам необходимы негоцианты, солдаты, механики, моряки, врачи, юристы, а не люди...

---

[1] Лозунг *(итал.).*

Правда это или нет?"

Ставя так вопрос, Пирогов только развивал мысль, уже давно высказанную и Герценом, и Белинским: "Быть *человеком* — значит иметь полное и законное право на существование и не будучи ничем другим, как только человеком", — заявлял последний из них (в статье о Пушкине, гл. VII; см. также рецензию на стихотворения Штавера и др.). Конечно, Пирогов решает вопрос в этом же направлении; воспитание, говорит он, прежде всего должно "сделать нас людьми", выработать в нас личность или, по выражению Пирогова, выработать в нас внутреннего человека. "Дайте выработаться и развиться внутреннему человеку, дайте ему время и средства подчинить себе наружного, и у вас будут и негоцианты, и солдаты, и моряки, и юристы, а главное — у вас будут люди и граждане" ("Морской Сборник"*, 1856 г., № 5).

На этот вопрос, поднятый Пироговым, отозвались друг за другом в течение шестидесятых годов и Чернышевский, и Добролюбов, и Писарев, причем все они, конечно, вполне принимали данное Пироговым решение, то есть в сущности еще решение Белинского и Герцена; однако, каждый из них привнес в это решение значительную долю собственной личности. Так, например, Чернышевский обратил главное внимание на отрицательное отношение к специализации и вполне разделил его: он убежден в необходимости того, чтобы "общечеловеческое образование играло главную роль в воспитании" ("Современник", 1856 г., № 8); но он не обратил внимания на слова Пирогова о необходимости развития "внутреннего человека" (то есть "личности") прежде развития "человека внешнего" (то есть "человека").

Добролюбов обратил на это большее внимание. Разбору взглядов Пирогова он посвятил целую статью ("О значении авторитета в воспитании", 1857 г.), останавливаясь главным образом на недостатках современного воспитания, не обращающего внимания на индивидуальность, и отодвигая на второй план вопрос о специализации (ибо уже слишком очевидно, что на него нет другого ответа, кроме вполне отрицательного). Главная задача педагогики, по мнению Добролюбова, заключается в возможно полном развитии индивидуальности, а потому всякие способы принижения личности ребенка — будь то авторитет, специализация, наказание и тому подобные факторы — должны быть безусловно осуждены. "Мы требуем, — заканчивает Добролюбов, — чтобы воспита-

тели выказывали более уважения к человеческой природе и старались о развитии, а не о подавлении *внутреннего человека* в своих воспитанниках" (I, 212). Добролюбов ставит вопрос шире, чем это сделал Чернышевский, обративший главное внимание на отрицательные стороны специализации; он понимает, что не в одной специализации дело и что она есть только одна из многих отрицательных сторон более общего вопроса — подавления детской индивидуальности.

Писарев пошел гораздо дальше Чернышевского и Добролюбова; он уже не останавливается на осуждении специализации, не доказывает, что задача воспитания — развитие "внутреннего человека": все это для него слишком азбучные истины. Он только мимоходом наносит несколько ударов "кретинизирующей деятельности" специализации и "умственному кастратству" специалистов; он на стороне профанов и дилетантов, ибо дилетантизм есть только "сопротивление добросовестному стремлению поглупеть" (I, 366; III, 18, 47—48; IV, 588—590). Но Писарев не останавливается на этом. Он идет дальше — и совершенно отрицает всякое воспитание, как насилие над личностью. Воспитывать — это значит "врываться в интеллектуальный мир другого человека с своей инициативой", а это "бесчестно и нелепо": бесчестно потому, что, "воспитывая наших детей, мы втискиваем молодую жизнь в те уродливые формы, которые тяготели над нами; мы поступаем таким образом с такими личностями, которые сами не могут еще ни подать голоса, ни заявить протеста; мы без спросу мнем чужие личности и чужие силы"; а нелепо потому, что хозяин, вступив во владение, непременно разрушит выстроенное нами здание, тем более что это здание часто бывает выстроено из сплошной лжи. "Природа дает детям молочные зубы, которые потом выпадают и заменяются настоящими. Ну, а мы — должно быть, для симметрии — вкладываем им в голову молочные идеи, которые потом также выпадают и также заменяются настоящими". Но и независимо от этого каждый должен уважать индивидуальность ребенка, а потому и совершенно отказаться от воспитания; ребенок должен все критически переработать сам в своей душе. "Человек, действительно уважающий человеческую личность, должен уважать ее в своем ребенке, начиная с той минуты, когда ребенок почувствовал свое *я* и отделил себя от окружающего мира. Все воспитание должно измениться под влиянием этой идеи..." — а потому

"умный и широко развитый человек никогда не решится воспитывать ребенка...". Вся задача воспитателя будет сводиться к доставлению ребенку физической безопасности и пищи, а главным образом — материалов духовных, мысли для переработки. Роль воспитателя — в высокой степени пассивная, а не активная (I, 424, 507—508; III, 72—74; IV, 204, 588, 561; VI, 312 и др.).

## IV

Мысли Писарева о воспитании показывают в нем горячего борца за человеческую индивидуальность; в то же самое время видно, до какого крайнего логического предела доводил он положения своих предшественников: Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова. Стоило сделать еще один шаг, чтобы упереться в безвыходный тупик, как это и случилось с "нигилистами" конца шестидесятых годов, для которых "писаревщина" была символом веры.

Продолжим наше знакомство с дальнейшим развитием взглядов Писарева на личность; взгляды эти особенно ярко сказались в уже не раз упомянутой статье "Схоластика XIX века", предисловием к которой послужила его диссертация об "Аполлонии Тианском" (конца 1860 г.) В этой диссертации Писарев относится вполне враждебно к "генерал-от-философии" Платону, равно как и к Аристотелю, так как они "оба жертвуют отдельною личностью во имя целого" и смотрят на человека, как на винт общественного организма; Аристотель хотя и вступается за личность, но отстаивает ее "не для нее самой, а для государства...". Одним словом, даже Аристотель "не возвысился до понятия человеческой личности" (это сделали; по мнению Писарева, гедонисты киренейской школы) и признавал, что заслуживают внимания "не отдельные личности граждан, а весь организм государства"; прогресс в таком государстве нежелателен, так как Аристотель "считал человеческую личность частью и, следовательно, не мог желать развития части, потому что такое развитие могло нарушить гармонию целого" (II, 14—22).

Верно или неверно понимал Писарев Аристотеля — вопрос второстепенный; важно то, что из всего предыдущего вполне выясняется отрицательное отношение Писарева к органической теории общества, и более того — ко всем теориям, ставящим человека выше личности. Чернышевский развивал теории "русского социализма"

в то самое время, как молодой Писарев свысока отзывался "о несбыточных и оскорбительных для личности человека утопиях коммунизма" (II, 123). Ультраиндивидуализм Писарева не высказывался в чистом виде в этой официальной работе, но его отзывы о личности и обществе явно вскрывали его симпатии (см. II, 96, 101 и др.).

Дальнейшее развитие взглядов, выраженных в диссертации и в статье о Платоне, мы найдем в "Схоластике XIX века" (1861); здесь мы уже встретим более подробную формулировку идей, высказанных в предыдущих статьях. Задача литературы — эмансипация личности; литература должна "всеми своими силами эмансипировать человеческую личность от тех разнообразных стеснений, которые налагают на нее робость собственной мысли, предрассудки касты, авторитет предания, стремление к общему идеалу (I, 339). Робость мысли часто бывает следствием авторитета предания, что же касается каст, которые имеют место и в русской интеллигенции, то он не что иное, как "систематическое подавление всякой личной оригинальности" (IV, 238), хотя их историческое значение, быть может, и велико (V, 347—354); наконец, общий идеал является несомненным тормозом личности — это Писарев уже считает доказанным в своей статье об "Идеализме Платона". Наша художественная литература всегда преследовала цель, указываемую Писаревым: "Наши художники говорят за человека, за самородные и неотъемлемые свойства и права его личности, ...только интересы человеческой личности волнуют и потрясают впечатлительные нервы художника..." — "Наша изящная словесность обращает свое внимание не столько на общество, сколько на человеческую личность..." (I, 471 и 344); публицистика и критика еще не дошли до такого индивидуализма. Впрочем, и они не могут обращать особенного внимания на "общество", ибо у нас оно не существует: есть только ряд разрозненных кружков, каждый со своими взглядами и идеалами (I, 344—345. Отчего, однако, это не нравится Писареву, если общий идеал так же невозможен, как общие очки?..) Отчасти по этой причине, отчасти же и по другим, коренящимся в самих условиях человеческой природы, критика должна быть проникнута крайним субъективизмом; общего критерия нет и быть не может, так же как и общего идеала: "Личное впечатление и только личное впечатление может быть мерилом красоты" (I, 353), поэтому задача критика — давать публике отчет о личном своем впечатлении.

Никаких общих идеалов, никаких общих теорий! Долой теории! — вот второй боевой клич Писарева, так же как и первый (долой идеалы!), вполне усвоенный писаревщиной и доведенный ею до крайних логических пределов. "...Было бы очень хорошо, — заявляет Писарев, — если бы вера в необходимость теории была подорвана в массе читающего общества. Строго проведенная теория непременно ведет к стеснению личности, а верить в необходимость стеснения значит смотреть на весь мир глазами аскета и истязать самого себя из любви к искусству" (I, 354). "Теория", "убеждения", "принципы" — все это пережитки понятий долга и нравственного сознания, все это — непременная принадлежность столь ненавистного Писареву "идеализма". "Идеалисты... готовы все сломать перед своим убеждением — и чужую личность, и свои интересы... (Они) решительно не хотят и не умеют взять в толк, что человек всегда дороже мозгового вывода" (II, 419). Таким образом, базируясь на индивидуализме, Писарев совершенно отрицает возможность и необходимость теорий: ведь теория есть не что иное, как система воззрений, "а воззрения не могут быть ни истинны, ни ложны: есть мое, ваше воззрение, третье, четвертое и т. д. Которое истинно? Для каждого свое" (I, 375). Вот почему Писарев отказывается от задачи доказывать читателю верность своих взглядов и убеждений; к тому же "умственная и нравственная пропаганда есть до некоторой степени посягательство на чужую свободу" (I, 369).

Дальше этого в субъективизме и ультраиндивидуализме некуда было идти; теория, отрицающая теорию, воззрение, отрицающее истинность воззрений на том основании, что нет двух тождественных индивидуальностей, — это уже заколдованный круг, это сказка о журавле в болоте; нос вытащил — хвост увяз, хвост вытащил — нос увяз... Критика, считающая своей задачей пересказ личных впечатлений и не желающая устанавливать и доказывать своей точки зрения, чтобы не посягать на свободу чужой индивидуальности, — это в некотором роде "чистая критика", "критика для критики"; критик пописывает, читатель почитывает, и оба довольны таким мозговым пищеварением.

Вся эта нездоровая часть теорий Писарева целиком вошла в воззрения его учеников и последователей; писаревщина — это развитие идей, высказанных Писаревым именно в эту пору его деятельности, в пору наивного эгоизма, ультраиндивидуализма и субъективизма. Уче-

ники постарались довести до абсурда и без того крайние положения учителя; но надо прибавить, что сам Писарев никогда не держался и не проводил таких теорий. Каждая его статья — убежденное и блестящее доказательство лежащей в ее основе мысли; в каждой заметно стремление к общему идеалу, который является критерием. Как Писарев мог не заметить, что его требование "эмансипации личности", его крайний индивидуализм является именно "общим идеалом" и критерием, против которых он восставал столь горячо? Он не заметил этого сначала, так же как не заметил, что в своем крайнем субъективизме он только повторяет основные положения "идеалиста" Белинского в период его фихтеанства.

Какой громадный шаг назад сделала русская критика за десять лет, протекших со дня смерти Белинского, — и это в эпоху, казалось бы, расцвета критики, в эпоху Чернышевского, Добролюбова, Писарева! Чтобы впоследствии не возвращаться к этому вопросу, напомним вкратце здесь историю развития русской критики, тесно связанную с историей развития русской общественной мысли. В начале тридцатых годов, в период своего фихтеанства, Белинский хотя и оговаривался, что "субъективное мнение критика не есть истина", но все же склонен был думать, что "дело критики есть отделение красот от недостатков в произведении искусства, а мерка при этом химическом процессе — личное ощущение критика" ("О романах Лажечникова"). От этой крайности эпохи фихтеанства Белинский перешел к обратной крайности в период своего гегельянства. Теперь, по мнению Белинского, всякое литературное явление должно служить только "средством для приложения общих законов к частному явлению"; главный предмет критики — "идеи, как первообразы вечных и непреходящих законов разума", личное же, индивидуальное мнение и чувство критика совершенно не допускаются, так как до "случайного убеждения случайной личности... никому нет дела" и так как индивидуальность "сама по себе очень неважная вещь"; все должно быть основано на общей мысли, которая основывается "на собственном внутреннем развитии из самой себя, по законам логики" ("Очерки Бородинского сражения"). Мы знаем, что крайности фихтеанского ультраиндивидуализма и гегельянского антииндивидуализма Белинский сумел синтезировать в сороковых годах, в третьем, наиболее блестящем периоде своей деятельности; в это время он высказывал и свое окончательное

суждение о роли и значении критики (в статьях о Пушкине, гл. V, и в статье по поводу "Речи о критике" Никитенко). Теперь Белинский одинаково вооружается и против "субъективной", и против "объективной" критики в ее крайних проявлениях, особенно против первой. "Нельзя ничего ни утверждать, ни отрицать на основании личного произвола, непосредственного чувства или индивидуального убеждения; суд принадлежит разуму, а не лицам", — заявляет Белинский, называя представителей такой субъективной критики "добродушными невеждами" — если эта критика искренна, и "литературной саранчой" — если она пристрастна. Но в то же время Белинский отрицательно относится к идее абсолютной объективности критики: для него вполне очевидно, что критика — не математика, не может и не должна быть ею; крайний субъективизм в критике ведет, по его мнению, к бессистемности и произволу, крайний объективизм — к подавляющей все живое теоретичности. Безопасный проход "между Сциллой бессистемности и Харибдой теорий" Белинский видит в синтезе объективности общего основания с субъективностью личного впечатления критика. На этой точке зрения Белинский твердо стоял до самого конца своей критической деятельности.

Чернышевский, Добролюбов и Писарев повторили в обратном порядке вышеописанный процесс развития мыслей Белинского. Чернышевский является в области критики верным учеником и сторонником идей третьего периода деятельности Белинского; это достаточно ясно хотя бы из одних его "Очерков гоголевского периода". Добролюбов заметно склонялся, особенно в своих позднейших статьях, к чистому объективизму в критике и часто лишь с трудом избегал "Харибды теоретичности". Наоборот, Писарев, как мы видели, был окончательно поглощен "Сциллой бессистемности" и, ничтоже сумняся, проповедовал идеи эпохи фихтеанства Белинского... Русская "критическая" (в буквальном значении) мысль завершила круг своего развития и пришла к своей исходной точке.

## V

Сам Писарев скоро увидел, в какой тупик завела его теория чистого субъективизма в критике; и мы увидим, что впоследствии он сам иронизировал над этой своей точкой зрения, давая ей обидную кличку "эстетиз-

ма". Но это было уже в 1865 году, а теперь, в "Схоластике XIX века", Писарев держался именно такого взгляда. Надо заметить, что в это время он, быть может, бессознательно реагируя против крайности добролюбовского объективизма, только потому и был поглощен Сциллой бессистемности, что впал в крайности борьбы с Харибдой теоретичности. И поскольку он борется с последней, — он стоит на верной почве, хотя его нападки на теорию и не выдерживают критики. Теоретичность — это стремление втиснуть все существующее в рамки одной теории, одного принципа, это — желание построить не теорию по окружающей действительности, а действительность по предвзятой теории; теоретичность поэтому всегда узка, плоска и абстрактна. Теоретичностью отличалось, например, либеральное доктринерство, равно как и все теории, игнорирующие реальную личность ради абстрактного человека. Такие абстрактные теории человеческого блага должны быть беспощадно отринуты главным образом "во имя целостности человеческой личности" и принципа индивидуализации (I, 366). Этот принцип — прежде всего и выше всего: "уважайте в себе и в других человеческую личность" (I, 349), так как личность — последнее слово человеческой культуры. И в следующих словах Писарев вскрывает основную мысль всей своей статьи: "Эмансипация личности и уважение к ее самостоятельности является последним продуктом позднейшей цивилизации. *Дальше этой цели мы еще ничего не видим в процессе исторического развития*..." (I, 359; курсив наш). Это не мешает Писареву через несколько страниц утверждать: "Я вижу в жизни только процесс и устраняю цель и идеал" (I, 369), — но дело не в этих противоречиях. Мы видели, что устранение цели, идеала и теории — это теория Писарева, которую он высказал, которую предоставил в полное пользование своих последователей и которой он не держался; наоборот, у него была цель, был идеал — идеал эмансипации личности, цель достижения возможно широкого индивидуализма. В этом он был верен самому себе во все время своей деятельности; он мог заблуждаться и заблуждался — например, в резком ультраиндивидуализме и субъективизме первых годов, — но "общий идеал" все время твердо оставался в его владении.

Крайние взгляды Писарева достигают своего кульминационного пункта в статье "Базаров" (1862). Роман Тургенева, как известно, послужил поводом для генерального сражения между "Современником" и "Русским Сло-

вом", из которых первый считал Базарова жалкой и лживой пародией на передовую молодежь, а второе выставляло его идеалом, заслуживающим полного подражания. Истина, как это часто бывает, лежала посредине, и уж, во всяком случае, Базаров не был ни пародией, ни идеалом; это был переходный тип от шестидесятников времени Чернышевского и Добролюбова к нигилистам.

Впоследствии, в статье "Реалисты", Писарев совершенно иначе понял Базарова; теперь же, в 1862 году, он поставил его на пьедестал и этим вполне отдал дань своим ультраиндивидуалистическим воззрениям. Базаров для него — последнее слово, сказанное русской интеллигенцией; раньше были люди, не выдержавшие мещанства, но не знавшие, куда приложить свои силы, Печорины с волей, но без знания: "здесь отдельная личность отрывается от стада, но не умеет распорядиться собою"; затем пришли Рудины, со знанием, но без воли: "здесь личность сознает свою отдельность, составляет себе понятие самостоятельной жизни и, не осмеливаясь двинуться с места, раздваивает свое существование, отделяет мир мысли от мира жизни" (напомним читателям, что мы выше говорили о раздвоенности лишних людей). Наконец, в шестидесятых годах появились Базаровы, со знанием и с волей, с тождественностью мысли и дела: "здесь личность достигает полного самоосвобождения, полной особности и самостоятельности" (II, 394—395).

Таким образом, Базаров является представителем наиболее полного индивидуализма в том смысле, в каком тогда принимал это слово Писарев; Базаров — его идеал по той простой причине, что в нем он увидел (правильно или нет — вопрос другой) воплощение всех своих уже знакомых нам теорий, выражающихся девизами: "Долой идеалы, долой теории, долой цель! Жизнь есть процесс, и только процесс!.." В Базарове он увидел воплощение всех своих взглядов на личность, на эгоизм, на принципы утилитаризма; он не согласился только с его эстетическими взглядами, как мы это отметим впоследствии, но все остальное принял без оговорок. Личное наслаждение — единственный побудительный мотив Базарова и ему подобных: "ничто, кроме личного вкуса, не мешает им убивать и грабить, и ничто, кроме личного вкуса, не побуждает людей подобного закала делать открытия в области наук" (II, 382). Этот личный вкус умеряется только расчетом, и вне этого у Базарова нет ни идеала, ни цели, ни теории: "им управляют только личная при-

хоть или личные расчеты. Ни над собой, ни вне себя, ни внутри себя он не признает никакого регулятора, никакого нравственного закона, никакого принципа. Впереди — никакой высокой цели; в уме — никакого высокого помысла, и при всем том — силы огромные" (II, 384).

Такова во весь рост фигура ультраиндивидуалиста, которой восхищается Писарев; восхищается же потому, что в типе Базарова, по его мнению, воплотились те черты, которые он считал наиболее ценными в своем поколении. Идеализируя Базарова, Писарев дошел до крайних пределов ультраиндивидуализма, но не пошел дальше. Он отрицал принципы, — но не мог впасть в беспринципность, отрицал теоретичность, — и не мог обойтись без теории; сидя в одиночном заключении, он полюбил людей, и с 1863 года начинается постепенное сглаживание всех шероховатостей юношеских воззрений, начинается выработка нового миросозерцания, принимающего и личность, и общество как два взаимно дополнительных фактора.

## VI

В статье "Зарождение культуры" — первой, написанной в каземате Петропавловской крепости в 1863 году, уже заметны признаки совершающейся эволюции; как будто действительно для Писарева необходимо было одиночное заключение, чтобы убедить его в полной несостоятельности всех ультраиндивидуалистических теорий. В своем одиночном заключении Писарев имел время перечесть сотни томов и глубже вдуматься во взаимоотношение личности и общества; первая его статья была изложением политико-экономических взглядов Кэри, одного из первых критиков официальной, "профессорской" политической экономии, особенно сильно восставшего против абстракции чистого эгоизма, как единственного фактора экономических (а значит, и социальных) отношений.

К сожалению, нам неизвестно, какие именно книги оказали на Писарева наибольшее влияние в первые годы его тюремного заключения, но можно с большой вероятностью заключить, что это были произведения социально-исторической мысли: по крайней мере, самые крупные его статьи 1862—1866 годов излагают общественно-исторические вопросы европейской жизни. Он обращает внимание на борьбу за свободу печати ("Очерки из

истории печати во Франции", 1862 г.), излагает экономические воззрения Кэри ("Зарождение культуры", 1863 г.), популяризирует историю великой революции ("Исторические эскизы", 1864 г.), следит за победой начала человека и личности над темными силами средневековья ("Историческое развитие европейской мысли", 1864 г.; "Перелом в умственной жизни средневековой Европы", 1865 г.), наконец, дает общий стройный свод всем своим историческим и социологическим взглядам, излагая доктрину Конта ("Исторические идеи Огюста Конта", 1865 г.). Все это — громадные по размеру статьи, дающие в общей сумме до 40 печатных листов; они показывают, насколько внимательно относился Писарев к общественно-историческим вопросам; но надо прибавить, что все-таки он не успел еще выработать себе ясного и твердого взгляда на детерминизм явлений, на роль личности в истории.

Казалось бы, что Писарев, подобно большинству шестидесятников, бывший в то время поклонником Бокля, должен был твердо стоять на строго детерминистической точке зрения. И действительно, сначала Писарев заявляет себя строгим детерминистом и ожесточенным врагом теории "героев", как вершителей судеб народов и кормчих исторического процесса; в этом заключается основное положение его знаменитой статьи "Бедная русская мысль" (1862). "Деятельность великих людей, — заявляет Писарев, — была ограничена тем кругом идей, который был в их время достоянием общего сознания..." "Эти большие люди, эти так называемые деятели — просто образчики известной эпохи, просто безответные игрушки событий..." Никакой Петр Великий не в силах изменить течение и направление исторического процесса: "Жизнь тех семидесяти миллионов, которые называются общим именем русского народа, вовсе не изменилась бы в своих отправлениях, если бы, например, Шакловитому удалось убить молодого Петра..." Не великий человек создает свою среду, а среда создает своего великого человека; каждая его мысль уже создана в окружающей его среде. "Разве мысль является когда-нибудь случайно? Разве же она сваливается с неба? Вы без надобности не повернете головы, не шевельнете пальцем; каждое движение ваше непременно вызывается или внутреннею потребностью, или внешним впечатлением..."

Все это мы уже слышали от Добролюбова, все это является только вариациями (иногда почти дословными) на темы из Бокля; но, во всяком случае, казалось бы,

Писарев уже твердо стоит на детерминистической точке зрения. Но оказалось, что на этой точке зрения Писарев стоял весьма нетвердо и в продолжение последующих шести лет не раз менял свои воззрения на роль личности в истории. То он по-прежнему излагает теорию последовательного детерминизма и находит, что объект истории — жизнь массы, а личность играет побочную роль (III, 111—115; 1864 г.), так что прогресс совершается "не по произволу отдельных личностей, а по общим и неизменным законам природы" (V, 500; 1865 г.); то он впадает в противоположную крайность, утверждая, что борьба императоров с папами была порождена не общими условиями, а личностью Гильдебранда, причем личность эта была не только поводом, но и самой причиной борьбы: если бы в XI веке на свете не было "гениального фанатика" и "великого государственного человека" Гильдебранда, то "вся история европейской цивилизации могла вылиться в другую, неизвестную нам форму" (VI, 98—99; 1867 г.). Правда, Писарев оговаривается, что отсюда не следует, будто Реформацию сделал Лютер, а Французскую революцию — Мирабо: личность Гильдебранда вполне исключительна по той роли, которую она играла в событиях; пусть так, но исключение подтверждает правило только в грамматиках, так что своим утверждением Писарев низводил историю на степень свода фактов, придавал личности громадное значение в истории и держался, хотя бы отчасти, теории "героев". Однако не прошло и года, как Писарев снова вернулся к своим прежним взглядам на роль личности, утверждая, что никакая гениальная личность не может свернуть в сторону естественное течение исторических событий" (VI, 382; 1867 г.). Одним словом, видно, что взгляды Писарева на этот вопрос были еще вполне неустановленными, свою наиболее задушевную точку зрения он высказал, между прочим, в статье о романах Помяловского ("Роман кисейной барышни", 1865 г.): признавая полнейший детерминизм исторических и общественных явлений, он утверждает, однако, что "сознавать необходимость всех явлений, совершающихся в природе, совсем не значит складывать руки и погружаться в факирское созерцание", ибо "я — также явление: и если *я* чего-нибудь хочет, ищет, домогается, то зачем же стеснять его естественные стремления?" (IV, 253).

Все это показывает, однако, что общее мировоззрение Писарева значительно видоизменилось за эти годы; исчез

наивный и воинствующий эгоизм, исчезло стремление к наслаждению, как к единственной жизненной задаче: прежде "я" заслоняло собою у Писарева целый мир, теперь, как мы только что слышали от него, "я — *также* явление", и это "также" очень характерно. Все новые взгляды Писарева вылились наиболее ярко и рельефно в знаменитой статье "Реалисты" (1864 г.; она же "Нерешенный вопрос").

## VII

В "Реалистах" мы при желании можем найти непочатый край противоречий всем прежним взглядам Писарева, выраженным в "Идеализме Платона", в "Схоластике XIX века" и в "Базарове"; противоречия тем более ясны, что вся первая половина "Реалистов" посвящена новой и более подробной характеристике того же Базарова. Мы проследим за всеми этими взглядами Писарева, временно оставляя в стороне только его эстетические воззрения. Теперь Базаров для Писарева является представителем типа "мыслящего реалиста", и обрисовке, определению этого типа посвящена вся статья Писарева.

Мыслящий реалист — это человек, пытающийся синтезировать личность с обществом, личную пользу с общественной. Реализмом Писарев называет "вполне последовательное стремление к пользе" и подчеркивает, что слово "польза" понимается им в весьма широком смысле (IV, 16, 95). Польза добывается исключительно трудом, ergo[1] — "реалист — мыслящий работник, с любовью занимающийся трудом" (IV, 68); то, что он занимается *трудом,* — приносит пользу обществу, а то, что он занимается им *с любовью,* — доставляет удовлетворение ему самому. Труд — единственный элемент жизни, делающий ее достойной; природа — мастерская, и человек в ней работник, — эти слова Базарова Писарев повторяет с особенным удовольствием и прибавляет к ним: "Да, жизнь есть постоянный труд, и только тот понимает ее вполне по-человечески, кто смотрит на нее с этой точки зрения" (IV, 5, 123). Но труд этот не должен быть отречением от личности, он должен быть исполняемым "с любовью" (см. еще IV, 67), хотя несомненно, что во время труда человек "принадлежит обществу" и только во время отдыха — самому себе (IV, 7).

---

[1] Следовательно *(лат.)*.

С каким ужасом отнесся бы к таким еретическим взглядам сам Писарев двумя годами ранее, когда, по его мнению, целью каждого усилия было только возможно большее количество наслаждений, в чем была альфа и омега всякой разумной деятельности (I, 269)! Теперь же, спустившись с необитаемых вершин ультраиндивидуализма, Писарев считает такой труд для личного удовольствия — "мартышкиным трудом", а людей, проповедующих его, называет неизлечимо больными. Не менее резко отрицает он и прежнюю свою точку зрения о том, что жизнь есть процесс без цели, что общий идеал так же невозможен, как и общие очки; для мыслящего реалиста, общий идеал и цель, несомненно, существуют, даже более того: они главным образом характеризуют мыслящего реалиста и наличность их позволяет нам отличить мыслящего реалиста от "эстетика" (об этом типе — после). "...Именно существование этой высшей руководящей идеи у последовательного реалиста и отсутствие такой идеи у эстетика составляет основное различие между этими двумя группами людей. Какая же это идея? Это — идея общей пользы или общечеловеческой солидарности" (IV, 63). Поступать на основании принципа *потому, что мне нравится,* — может только "эстетик" (таким эстетиком, очевидно, был Писарев в эпоху написания "Базарова"); мыслящий же реалист оказывается несомненным "идеалистом": только тогда его труд "возвышает личность", когда он направлен к разумной цели и достигает ее (IV, 70); "бесцельное наслаждение жизнью, наукой, искусством" оказывается "невозможным" (IV, 123). Жизнь должна быть "построена на идее" общечеловеческой солидарности (IV, 64, 85; какие "идеалистические" выражения!), а "конечная цель всего нашего мышления" должна заключаться в разрешении вопроса "о голодных и раздетых" (IV, 109). Чтобы разрешить этот вопрос возможно скорее, мыслящий реалист должен стремиться к "экономии умственных сил", а это и есть "не что иное, как строгий и последовательный реализм". В проповеди такой экономии — вся задача литературы (IV, 5).

Таков тип мыслящего реалиста. Познакомившись с ним, мы можем заключить, что, покинув бесплодные выси ультраиндивидуализма, Писарев стал наконец на твердую почву; он понял, что личность и общество не исключают, а взаимно дополняют друг друга. Прежний наивный эгоизм и эгоцентризм Писарева канул в Лету; теперь он даже не может понять, каким образом самый широкий, гениальный человек (например, Гёте) может

чувствовать себя удовлетворенным в узких границах своего *я:* "как мог он (Гёте), при своем громадном уме, предпочитать узкий мир своих личных ощущений широкому миру волнующейся жизни человечества?.." (IV, 44). Теперь Писарев настолько увлечен новой точкой зрения, что готов даже впасть в другую крайность и признать общество организмом (IV, 359), на что он так резко нападал в своих статьях 1861 года; впрочем, это только мимолетное признание, из которого Писарев не делает дальнейших логических выводов, хотя и говорит, что *весь* принадлежит тому обществу, которое его сформировало (IV, 123). Но все такие единичные места ничего не доказывают; общая же тенденция Писарева к эмансипации личности осталась прежней: она только умерилась введением нового фактора — *признанием необходимости общего идеала,* что по необходимости и строго логично привело к синтезированию начал личного и общественного. Поэтому *мыслящий реалист* и является представителем *индивидуализма* (мы пока оставляем в стороне его эстетические воззрения).

Но каким образом мыслящий реалист может служить общему идеалу, то есть способствовать разрешению вопроса о голодных и раздетых? В этом пункте Писарев не удержался на уровне индивидуализма и предложил рецепт, сильно приближающий его теорию к так ненавидимому им мещанству. Это неприятное соседство фатальным образом преследовало Писарева во всех периодах его литературной деятельности. В эпоху своего воинствующего, юношеского эгоизма и ультраиндивидуализма Писарев, как мы это уже отметили, проповедовал *теорию самосовершенствования,* а это во всех отношениях опасная теория. Кто говорит, самосовершенствование — дело почтенное, не менее заслуживающее уважения, чем умеренность и аккуратность, но вот в чем беда: и то, и другое, и третье — только, так сказать, "пограничные" добродетели. В большом количестве — это вещь нестерпимая, равно как и в единственном числе. Умеренность и аккуратность — это "добродетели второго порядка"; поставленные во главу угла, они обращаются в полнейшее, беспросветное мещанство; недаром Салтыков сообщает, что Умеренность и Аккуратность — две бобылки, живущие на задворках у добродетелей и в близком соседстве с пороками ("Сказки"). Великий сатирик напрасно не прибавил к ним еще Самосовершенствования. Самосовершенствование, положенное во главу угла, обращается в ультраиндивидуализм, граничащий с мещанством;

в этом мы убедимся, когда перейдем к эпохе общественного мещанства.

Теория самосовершенствования, как цель, и наивный эгоизм приближали Писарева (1860—1862) к столь ненавидимому им мещанству. От наивного эгоизма ему удалось освободиться, но теория самосовершенствования перешла и в новое его мировоззрение под несколько иным видом, а именно — под видом теории *кружковщины:* это было ответом на вопрос о голодных и раздетых. Мы бедны и мы глупы, утверждает Писарев, но в этом только полгоря, а беда в том, что "мы бедны, потому что глупы, и мы глупы, потому что бедны" (IV, 4). Чтобы избавиться от бедности, надо экономизировать умственные силы; чтобы избавиться от глупости, надо распространять знания. Но *как* распространять? — вот в чем вопрос (IV, 128). Что полезнее — один университет или сотня народных школ? Отвечая на этот вопрос, Писарев приписывает личности гораздо больше значения, чем она имеет на деле: мы видели, что в своих исторических взглядах он часто колебался, переходил от теории "толпы" к теории "героев"; в данном же случае он целиком стоял на второй точке зрения. "Судьба народа решается не в народных школах, а в университетах", — утверждает он (IV, 132); народ выучится самоучкой и будет в таком случае гораздо богаче знанием (хотя бы качественно, а не количественно), как человек, сам заработавший тысячу рублей, богаче того, которому вы подарили две тысячи. Дело не в народе, а в интеллигенции, которая решает судьбы народа: надо, чтобы в ней "усилился запрос на умственную деятельность", чтобы в ней увеличилось "число мыслящих людей". Итак, увеличение числа мыслящих реалистов — вот в чем задача: "в этом альфа и омега общественного прогресса", а увеличить число мыслящих реалистов можно только путем совершенствования, перенесенного с личности на кружок. Распространять знания надо кружками для самообразования: каждый должен влиять и действовать в том кружке, в котором он живет. "Учитесь сами и вовлекайте в сферу ваших умственных занятий ваших братьев, сестер, родственников, товарищей..." Такая деятельность увеличит число мыслящих реалистов, а когда их будет много, они сумеют решить вопрос о голодных и раздетых (IV, 130).

Итак, Писарев полагает решить социальный вопрос созданием мыслящего пролетариата. Такая проповедь воочию обнаруживает глубочайшую веру во всесилие

интеллигенции ("судьбы народа решаются в университетах" — этого не говорил впоследствии даже автор теории критически мыслящих личностей!); интеллигентный пролетариат держит в своих руках судьбу многомиллионного народа: ведь это в своем роде признание громадной исторической роли личности. Конечно, теория всесилия интеллигенции не выдерживает ни малейшей критики, но все-таки только эта теория спасла Писарева от погружения в бездны мещанства, этим он различается от восьмидесятников, во многом повторивших его положения. Действительно, восьмидесятники также ставили на первый план саморазвитие и самосовершенствование, проповедовали теорию малых дел, — и были потому безнадежными мещанами: теория малых дел давила собою все их идеалы, веры в свои силы у них не было. Писарев граничит с мещанством в своей проповеди всеспасительного самосовершенствования; в ней также видна теория малых дел* (деятельность внутри кружка Писарев согласен считать скромной и мизерной, хотя и полезной); но разница в том, что теорию малых дел он не ставит во главу угла своего мировоззрения. Он верит в силы интеллигентного пролетариата: подождите немного, говорит он, экономизируйте временно силы, дайте сформироваться большому числу мыслящих реалистов, а тогда... тогда решится судьба народа, тогда будут одеты и накормлены раздетые и голодные. Интеллигенция бессильна, говорили восьмидесятники, и единственное, что нам осталось, — это делаться лучше, совершенствоваться, идти в чиновники и стараться быть полезными народу; это была теория малых дел, доминирующая над всем мировоззрением. Писарев преувеличивал значение интеллигенции, но эта ошибка позволяла ему считать теорию малых дел только *временным* фактором; восьмидесятники уменьшали роль интеллигенции, а потому и впали в мещанство, считая теорию малых дел единственной и *постоянной* панацеей. Впрочем, о восьмидесятниках речь будет в своем месте; теперь дело только в том, что хотя теории Писарева и граничили с мещанством, но не совпадали с ним. Писарева спасла ошибочная мысль о громадном значении интеллигентного пролетариата; впрочем, нет сомнения, что если бы он увидел ошибочность своей мысли, то и в таком случае он сумел бы уклониться от мещанства, в соседстве с которым он очутился совершенно против своей воли и против всякого ожидания. Но, во всяком случае, между ним и мещанством лежит непрохо-

димая пропасть; основная мысль Писарева — *примат индивидуальной нравственности над социальными идеалами,* получившая такое развитие в писаревщине ("как жить свято?"), — никогда не была с такой широтой и горячей убежденностью развита в мещанстве.

Дальше идей, высказанных в "Реалистах", Писарев не пошел; большинство наиболее замечательных дальнейших статей (1865) были посвящены разработке вопроса об эстетике. На чем остановился бы он, если бы жизнь его не была так внезапно прервана, — вопрос праздный; но, оставляя в стороне вопрос о том, что могло быть, мы перейдем к тому, что было: мы не коснулись еще одной из главнейших сторон мировоззрения Писарева — его отношения к искусству, к эстетике.

## VIII

Эстетические воззрения Писарева испытали на себе ту же эволюцию (с точки перелома в 1864 г.), какую мы видели в его взглядах на личность и общество. В период своего ультраиндивидуализма Писарев относился к вопросам о науке и искусстве весьма широко, а потому и наиболее правильно, хотя он и смотрел на искусство и науку с точки зрения своего личного наслаждения. Он требует полной свободы художника для выбора и обработки сюжета (I, 355), хотя в то же самое время требует демократизации науки и искусства: надо, чтобы они были доступны массе, а не специалистам, ибо "не люди существуют для науки и искусства", а наука и искусство для людей (I, 366—367). Можно наслаждаться и Фетом, и Полонским, но нельзя не признать, что более замечательный и более широкий поэт откликнулся бы на интересы своей эпохи (I, 398; все это — из "Схоластики XIX века"). Крайние взгляды на искусство Писарев считает узостью; по его мнению (1862), Базаров "завирается", отрицая поэзию, музыку, наслаждение природой; если Базаров не имеет эстетических эмоций, то из этого не следует, чтобы он имел право отрицать наличность таких эмоций в других: "Выкраивать людей на одну мерку с собой значит впадать в узкий умственный деспотизм". Базаров отрицает искусство, потому что он человек односторонний, "крайне необразованный", привыкший безапелляционно судить обо всем сплеча. Природа — мастерская, и человек в ней работник, — с этой мыслью Писарев готов согласиться (хотя и совершенно

непоследовательно, ибо мысль эта расходится с общими взглядами Писарева в 1861—1862 гг.); но, даже соглашаясь с этой мыслью, Писарев не может согласиться с дальнейшими выводами Базарова. Пусть человек работник, — но работнику надо отдыхать, надо наслаждаться; а что, если ему доставляет наслаждение перелив контуров и красок, свежая зелень, красоты природы? "Сказать человеку: не наслаждайся природой — все равно, что сказать ему: умерщвляй свою плоть" (II, 398—402).

Это была вполне индивидуалистическая точка зрения, не впадающая в крайность; если бы Писарев остался при ней, строя свою теорию синтеза личности с обществом и выясняя тип мыслящего реалиста, то в таком случае его мировоззрение позднейших лет было бы более гармоничным. Но удержаться на этой точке зрения он не мог: стремительно совершив в течение одного года (1863) путь от ультраиндивидуализма к индивидуализму в социологической части своей теории, он совершенно непроизвольно и не менее стремительно перешел от индивидуализма к антииндивидуализму в области эстетики. Он произвел то "разрушение эстетики", "честь" которого он хотел приписать автору "Эстетических отношений искусства к действительности"; мы уже видели, что первый толчок был действительно дан Чернышевским, но главная роль "разрушителя" всецело должна быть удержана за Писаревым.

Свою новую точку зрения Писарев наиболее подробно выяснил в "Реалистах", а впоследствии только дополнил в "Прогулке по садам российской словесности" и в "Посмотрим!" (обе — 1865 г.). Писарев начинает с того, что совершенно отрицает тот крайний субъективистический критерий оценки произведений искусства, который принимался им прежде безусловно. Мы помним, что единственным эстетическим критерием для Писарева было личное впечатление (I, 353); теперь он энергично открещивается от такого взгляда. "Взглянул, понравилось — ну, значит, хорошо, прекрасно, изящно. Взглянул, не понравилось — кончено дело: скверно, отвратительно, безобразно"; такие приговоры Писарев считает пошлыми: мыслящий реалист должен сначала узнать, "что за штука это *я*, так отважно произносящее свои решительные приговоры" (IV, 59, 63; см. еще 513—516). Очевидно, и здесь дело сводится к необходимости иметь некоторый "общий идеал", который обусловливал бы собой определенный критерий; таким общим идеалом для мыслящего реалиста является, как мы знаем, "идея общей пользы,

или общечеловеческой солидарности" (IV, 63). И вот эта-то идея общей пользы и заставляет Писарева не только не признавать какого-либо эстетического критерия, но и совершенно отрицать всю эстетику. Эстетические эмоции должны быть уничтожены на основании этических соображений: вопрос о голодных и раздетых заслоняет собой искусство; только филистер и эстетик посмеет сказать: "Пускай беднота голодает и зябнет; моя потребность наслаждаться искусством нормальна и законна" (V, 195). Нет, "долой эстетику!" (это новый клич и новый девиз Писарева), долой те стороны культуры и прогресса, которые не отвечают на главные вопросы: "*Как* накормить голодных людей? *Как* обеспечить всех вообще?" (V, 199); долой те стороны прогресса, которые не отвечают "общему идеалу" — идеалу общей пользы!

Итак, долой всю эстетику! Эстетика, безотчетность, рутина, привычка — это все синонимы (IV, 61). И Писарев ведет атаку на эстетику одновременно с самых разных сторон: этические соображения — это его тяжелая артиллерия, чаще же он пользуется вылазками против абсолютных норм эстетики — и в этом его существеннейшая ошибка. Конечно, опровергать все ошибки Писарева в настоящее время — довольно праздное занятие, но на указанную выше ошибку мы обращаем внимание потому, что некоторые впадают в нее и до настоящего дня. Писарев побивает эстетику тем, что она якобы считает себя постоянной величиной, стремящейся в одной теории примирить взгляды всех людей, между тем как "у каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика, и, следовательно, общая эстетика, приводящая личные вкусы к обязательному единству, становится невозможной" (IV, 499). Эстетика для Писарева — это "наука о том, как и чем должно наслаждаться" (IV, 501), а такая наука — несомненная бессмыслица, и эту бессмыслицу Писарев разоблачает вполне победоносно: как наслаждаться и чем наслаждаться — это вполне дело личного вкуса, и в этом случае Писарев твердо стоит на своей старой точке зрения. Победу над *такой* эстетикой мы готовы ему уступить, не пролив ни одной капли чернил; но дело меняется, когда, бессознательно предвосхищая теорию типов и степеней Михайловского, Писарев доказывает, что нет критерия, который мог бы показать, что "Ванька-Танька" ниже симфонии Бетховена (V, 173—178). Нет критерия — значит, дело сводится опять к личному вкусу, и опять Писарев впадает в "эстетизм"!

Его ошибка по отношению к эстетике в том же, в чем была ошибка по отношению к этике и утилитаристов-шестидесятников, и в особенности, фетишистов необходимости — девятидесятников: они отрицали общеобязательные этические нормы, основываясь на различии и изменении этих норм в разные времена и в разных местах. Это — грубая ошибка. Системы морали подчиняются в своем развитии категориям времени и пространства, так же как и научные системы, но научная и этическая правда, правда-истина и правда-справедливость — едины. Это почти дословно приложимо и к эстетике, а потому писаревская аргументация от личного вкуса ничего не доказывает. Его отрицательные отношения к музыке, живописи и т. п. — совершенно субъективны: эти искусства *ему* не нравятся, *следовательно,* их можно вычеркнуть из общечеловеческого обихода. Он сам говорит о пластических и тонических искусствах: "Я чувствую к ним глубочайшее равнодушие". "Великий Бетховен", "великий Рафаэль" для него то же самое, что "великий повар Дюссо" и "великий маркер Тюря" (IV, 120—121). Поэзию он готов признать, но только "истинную": тот поэт, кто пишет кровью сердца и соком нервов, кто беспредельно любит и глубоко ненавидит (IV, 97—98); поэтому Гейне, Гёте, Шекспир — поэты, а Пушкина можно смело поставить на полку и задернуть траурной тафтой (IV, 110 и 367—368). В этом критерии сказывается общий идеал: кто пишет кровью сердца и соком нервов, тот, несомненно, приносит действительную пользу (IV, 95 и сл.); на почве этого же общего идеала Писарев пытается обосновать и свое отрицательное отношение к другим искусствам, сознавая, что его личное "глубочайшее равнодушие" к ним — еще не аргумент. Пластические и тонические искусства бесполезны, а потому и подлежат осуждению, равно как и эстетическое смакование красот природы и т. д. Свою прежнюю точку зрения, по которой эстетические эмоции законны как отдых от труда, как наслаждение, Писарев считает ошибочной и находит ошибку в том, что *труд* он противопоставлял *наслаждению,* между тем как нужно стремиться к тому, чтобы в нашей личной жизни труд и наслаждение сделались синонимами (V, 204).

И к таким взглядам мог прийти убежденный индивидуалист, проповедник полной эмансипации личности! И Писарев не видел, что в своем отношении к эстетике он резко противоречит всем своим заветнейшим взглядам и убеждениям! Как примирял он свой индивидуализм со своей узостью в вопросах искусства? В том-то и дело, что

он не видел и не мог видеть своего противоречия; наоборот, он считал себя вполне последовательным и логичным: он полагал, что, разрушая эстетику, он тем самым способствует освобождению личности. Прежде он считал, что личность угнетена общими идеалами, принципами, теориями, итак — долой теории, долой идеалы! Теперь он доказывает, что эстетика это именно те путы, которые больше всего связывают личность: итак — долой эстетику! Но доказать, что эстетика угнетает личность, можно было только приложением якобы этического критерия к эстетике — и Писарев сделал это, идя далее по пути, намеченному Чернышевским и наполовину пройденному Добролюбовым. Писарев только дошел до последней точки этого пути и явился истинным "разрушителем эстетики".

Нет никакого сомнения, что этим своим эстетическим антииндивидуализмом Писарев впал в коренное противоречие с самим собой. Эстетика должна быть упразднена, потому что этого требует этический критерий "общей пользы", независимо от желания отдельных личностей. Писарев "освобождал" от эстетики тем же путем, каким во время оно ярые республиканцы приводили несогласно мыслящих к своему символу веры. "Libertè, égalitè, fraternitè... ou la mort"[1], — такова эта несколько неожиданная аргументация (над которой так зло смеялся Достоевский), носящая в себе самой фермент разложения, разъедающее противоречие: хороши эти свобода и братство, которые проповедуются угрозой казни всем несогласно мыслящим! В том же противоречии запутался и Писарев с двумя своими девизами: "Эмансипация личности" и "Долой эстетику!" — во имя общей пользы. Хороша проповедь свободы личности, если эта свобода должна быть достигнута кастрацией этой же личности!

Итак, вот два коренных противоречия Писарева: во-первых, столкновение социологического индивидуализма с этическим антииндивидуализмом утилитаризма, и, во-вторых, столкновение социологического индивидуализма с эстетическим антииндивидуализмом.

Противоречий своих Писарев не примирил; они еще более обострились в писаревщине, явно показавшей, что нужно новое и цельное мировоззрение, чтобы выбраться из этой мертвой зыби индивидуализма и антииндивидуализма, которая составляет характернейший признак

---

[1] Свобода, равенство, братство... или смерть *(фр.)*.

бурной эпохи шестидесятых годов. В этой мертвой зыби Писарев потонул гораздо раньше, чем в волнах Балтийского моря; по крайней мере, полную безличность его статей 1866—1868 годов мы объясняем главным образом его сознанием (а может быть, и полусознанным чутьем) совершенной непригодности своего мировоззрения... Не спорим, быть может, тюремное заключение и громадный труд отчасти подорвали силы Писарева, и он, как говорят, "исписался"; но можно было бы доказать подробным анализом произведений Писарева за два последних года его жизни, что в них видна главным образом его растерянность перед возникающими новыми запросами. Он вдруг оказался без критерия в руках; он как бы увидел всю бездну противоречий, которая заключалась между его отношением к науке и искусству и его требованием эмансипации личности, между его выставлением вперед личности и утилитарной моралью; эта мертвая зыбь не давала возможности спасения. Нужно было или выработать новое, цельное мировоззрение, — а этого не мог уже сделать Писарев, или идти по прежней дороге, не обращая внимания на противоречия и доводя свои взгляды до абсурда, как это было в писаревщине, в нигилизме, — но Писарев был слишком даровит, чтобы сделаться писаревцем; он был мыслящим реалистом, а не нигилистом (хотя и не различал этих терминов). Из мертвой зыби индивидуализма и антииндивидуализма Писареву не было спасения. И он утонул.

# Глава XVII
# Нигилизм

## I

Писаревщина попыталась избежать неизбежного пересмотра всего мировоззрения шестидесятых годов и идти далее по пути, на котором погиб Писарев; конечно, попытка эта была обречена на неизбежное крушение. Это не помешало значительной группе русской интеллигенции увлечься писаревщиной и стать представительницей течения, выродившегося впоследствии в так называемый нигилизм. Писаревщиной и нигилизмом окрашена вся вторая половина эпохи шестидесятых годов. Чтобы закончить наше знакомство с этой эпохой и подвести затем общий итог всем полученным результатам, нам необходимо ближе познакомиться с "мыслящими реалистами" и их эпигонами, представителями нигилизма.

"Страшное дело строиться в пустыне, — говорил о шестидесятых годах Михайловский, — сколько предстоит блужданий, напрасной траты сил, сколько риска и опасностей!" В начале этой эпохи Чернышевский, казалось, стоял на твердой почве и на верном пути, но сам же он внес и фермент разложения в мировоззрение эпохи, сталкивая друг с другом социологический индивидуализм и этический антииндивидуализм. Социалистическое течение не захватило в то время всю русскую интеллигенцию, расколовшуюся тогда на три группы; раскол этот ознаменовался полемикой "Русского Слова" с "Современником" и "Современника" с западниками-либералами. В эту эпоху и принялось пущенное Тургеневым словцо (встречавшееся гораздо раньше): "нигилизм"* и "нигилисты" вошли в разговорную речь после появления "Отцов и детей", написанных в 1861 году.

Под нигилизмом понимали и понимают крайности отрицательного направления, проявившегося в эпоху всеобщей ломки старых и узких рамок; но явление это в разные времена шестидесятых годов имело совершенно разную окраску. Был "нигилизм" и до 1861 года: тогда

этим словом крепостники и реакционеры клеймили передовую часть русской молодежи; всякий скептицизм назывался нигилизмом, над чем еще в 1858 году ядовито смеялся Добролюбов (см. Соч., I, 531). Конечно, нелепо прилагать к этим людям, во главе которых стояли Чернышевский и Добролюбов, вполне произвольную кличку "нигилистов"; весь их нигилизм заключался в том, что они и в области мысли, и в области чувства были безусловно сильными людьми; они имели поэтому право ценить чрезвычайно высоко "тьмы низких истин" и настолько же презрительно относиться ко всякому "возвышающему обману". Этим объясняется и их резкое отношение к общественным недугам, желание не залечивать, а радикально вылечивать их; вот почему и крестьянский вопрос был поставлен так ребром; вот почему и естественные науки послужили средством разрушения тех или иных возвышающих душу обманов.

На смену этому авангарду русских шестидесятников, сделавшему громадное дело освобождения людей от рабства и эпохи от мещанства, явились новые люди, не менее сильные, но менее счастливые: явился Писарев, явились Базаровы, Лопуховы, Кирсановы, Рахметовы, явились Череванины: разночинец выступил сплоченной массой на историческую сцену и воплотился в "мыслящего реалиста". Это были люди менее счастливые, так как им было суждено потонуть в мертвой зыби своей эпохи и к концу ее выродиться в представителей нигилизма. К этому поколению второй половины шестидесятых годов, к поколению Базаровых и Череваниных, впервые применили en masse[1] название нигилистов, с легкой руки Тургенева; и, действительно, к этому были уже некоторые основания. У них, во второй половине шестидесятых годов, впервые во всей своей силе сказался принцип *жажды разрушения*, и разрушения не только старых, мещанских форм, но и отнюдь не мещанского содержания. По метким словам Писарева (в "Схоластике XIX века"), вот каковы были основные положения партии, к которой причислял себя и Писарев, то есть группе, называвшейся нигилистической: "Что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится; что разлетится вдребезги, то хлам: во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть..." И Базаров действительно бьет и направо, и налево, одинаково

[1] В целом *(фр.)*.

отрицает и эстетику, и принципы, и "...страшно вымолвить что...". На этом поколении — и именно на типе Базарова — мы остановимся подробнее.

II

В эпоху шестидесятых годов, именно во вторую их половину, Тургенев занял печальное положение ни павы ни вороны между людьми сороковых годов и шестидесятых. Он слишком был эстетик с головы до ног, чтобы примкнуть к Базаровым, и в то же самое время он радикально разошелся с западниками-либералами, вроде Павла Петровича (из "Отцов и детей"). Также не мог он сойтись во взглядах с народничеством Герцена, и вообще в эту эпоху он чувствовал себя вполне лишним человеком. Он был, подобно всем своим наиболее характерным героям, в высокой степени слабый человек; это достаточно подтвердилось появлением его знаменитого "Довольно" (1864). Интересно, что именно в этой вещи он высказывает, что всякая доступная человеку истина связывает нам руки и замыкает уста; возвышающий обман, конечно, приятнее. В свободу человечества он не верил (см. его "Necessitas Vis-Libertas"[1]); суть жизни считал мелкой, неинтересной и нищенски плоской, вообще мещанской (VII, 113), и в этом отношении был соединительным звеном между Лермонтовым и Чеховым; ко всякого рода "героям" относился насмешливо: "Герой, мычит, как бык; зато двинет рогом — стены валятся" (II, 274). После этого обрисовка типа Базарова и его отношение к этому типу заслуживают всяческого удивления; очевидно, что Тургенев, действительно, в очень многом был близок к Базарову, совершенно чистосердечно заявляя, что "за исключением воззрений на художества, я разделяю почти все его убеждения" (XII, 95). Едва ли мы ошибемся, если скажем, что в основе этой симпатии лежит одинаково положительное отношение к индивидуализму и Тургенева, и Базарова (как лица собирательного).

Тургенев никогда не высказывался достаточно подробно по вопросу об индивидуализме, но по всему можно заключить, что он ставил личность не менее высоко, чем те западники сороковых годов, к числу которых он и сам принадлежал. Он с симпатией говорит об индивидуализ-

---

[1] Необходимость против свободы *(фр.)*.

ме Гёте; даже примирение личности с обществом (во второй части Фауста) кажется ему неправдоподобным и принижающим личность. Гёте, по его словам, "первый заступился за права — не человека вообще, нет — за права отдельного, страстного, ограниченного человека", иначе говоря — за права личности (XII, 231). Наконец, во всех произведениях Тургенева проскальзывает его одинаково горячее отношение и к человеку, и к личности: первое достаточно выразилось в "Записках охотника", второе наглядно проявилось в типах лишних людей, страдающих именно от своей неуравновешенности между "индивидуализмом" и "мещанством".

Базаров — а с ним и весь нигилизм второй половины шестидесятых годов — несомненно, имеет наклонность в сторону индивидуализма: мы, впрочем, не будем называть Базарова и его единомышленников нигилистами, хотя он себя так называет; этот термин гораздо более подойдет к поколению конца шестидесятых годов. Писарев назвал Базарова (так же как и себя) "мыслящим реалистом"; это название мы и сохраним. Хотя Базаров и бьет направо-налево, но это еще не тот типичный нигилист, который явится несколькими годами позже. Для него "нигилизм" прежде всего — критическая точка зрения, отрицание авторитетов, как представителей принципа "magister dixit"[1], отрицание принципов, как истин относительных и требующих переоценки. "Аристократизм, либерализм, прогресс, принципы, — говорит, между прочим, он, — подумаешь, сколько иностранных... и бесполезных слов!" В этом он на три четверти прав, и не в таком отрицании можно найти характерные стороны нигилизма; правда, в иных вопросах Базаров, по инерции отрицания, выказывает себя до некоторой степени "нигилистом", но далеко не столь ярким, какие появились впоследствии. Он, например, настолько "реалист", что отказывается понимать абстракцию: "Что такое наука — наука вообще? — вопрошает он. — Есть науки, как есть ремесла, звания, а наука вообще не существует вовсе..." Для него не существует эстетики, для него порядочный химик в двадцать раз полезнее всякого поэта; но в то же время он не определяет (как это делали потом типичные нигилисты) эстетический принцип, как "irritatio spinalis[2], возведенное в перл создания..." ("Русское Сло-

[1] "Учитель сказал" *(лат.)*.
[2] Раздражающий нерв *(лат.)*.

во", 1864 г., № 1, с. 29; статья В. Зайцева "Белинский и Добролюбов"). Итак, Базаров и его поколение — не типичные нигилисты; если они беспощадно ломали все направо и налево, если они коренным образом отрицали многое, что было дорого предшествующим поколениям, то это в них кипела жизнь и был сил избыток; еще за двадцать лет до них Белинский глубоко верно заметил, что "в том-то и состоит жизненность развития, что последующему поколению есть что отрицать в предшествовавшем". Мыслящие реалисты отрицали многое, но не впали из-за этого в безжизненность; это случилось потом с чересчур слепыми последователями Писарева.

Интересна и глубоко типична в "Отцах и детях" стычка Базарова с Павлом Петровичем, в лице которого Тургенев почти высмеял одного из представителей либерального западнического доктринерства. Павел Петрович — убежденный поклонник свободы человека; он даже думает, что его глубоко интересует человеческая личность. "Личность, милостивый государь, — вот главное; человеческая личность должна быть крепка, как скала, ибо на ней все строится", — восклицает он, хотя ему, англоману и либералу, в сущности, очень мало дела до свободы и крепости личности. (Несколько неправдоподобно, что Тургенев заставил Павла Петровича стоять за общину, см. II, 57, так как община была bête noire[1] всех западников и англоманов.) Базаров, со всем своим отрицанием, гораздо больше индивидуалист, чем этот отживающий обломок барствующего либерализма; к слову сказать, самый "нигилизм" Базаров считает детищем противодействия либеральному доктринерству (см. II, 54—55). Индивидуализм его не выражается так резко, как quasi-индивидуализм Павла Петровича; с первого взгляда он даже отрицательно относится к самому понятию индивидуальности, ибо, по его мнению, "все люди друг на друга похожи, как телом, так и душой... Достаточно одного человеческого экземпляра, чтобы судить обо всех других. Люди, что деревья в лесу: ни один ботаник не станет заниматься каждой отдельной березой". В другой раз он утверждает, что природа не храм, а мастерская, в которой человеку отведена роль чернорабочего; что этот взгляд несколько суживает личность — это понял и высказал еще Добролюбов, предвосхитивший и оспаривавший мысль Базарова, как это мы отметили выше.

---

[1]Примат особого обращения *(фр.)*.

Но все это мелочи, и только впоследствии Базаров высказывается вполне категорично о личности, определяя свое отношение к народу, к мужику. Вполне примыкая ко взглядам критического народничества, Базаров высказал, что ему важны *интересы,* а не *мнения* народа (см. II, 53); но в то же самое время он не согласен с Аркадием, что ради этих интересов "мы не имеем права предаваться удовлетворению личного эгоизма"; в этом он видит чрезмерное ограничение прав личности. Когда ему говорят, что он должен пожертвовать своей личностью во имя блага общества (хотя бы того же народа), то он совершенно искренне возмущается: "Я возненавидел этого последнего мужика, Филиппа или Сидора, для которого я должен из кожи лезть и который мне даже спасибо не скажет... да и на что мне его спасибо? Ну, будет он жить в белой избе, а из меня лопух расти будет; ну, а дальше?" (II, 23—24, 27, 51—52, 87, 136 и др.). В этих словах мы слышим то же возмущение против "шигалевщины во времени", которое видели раньше у Белинского и у Герцена; и такое отношение к этой шигалевщине является общим для всех "мыслящих реалистов" шестидесятых годов. Совершенно одинаково с Базаровым смотрит на этот вопрос его сотоварищ и одновременник Череванин из романа "Молотов" Помяловского (1861), только Череванин стоит немного ближе к нигилизму, чем Базаров. Его "кладбищенство" есть безнадежный и бесконечный пессимизм (который, к слову сказать, вовсе не составлял главной стороны нигилизма; напротив того); кладбищенство это — полное отсутствие не только положительного, но и отрицательного, полное безразличие, "нравственная торичеллиева пустота". Кладбищенство составляет как бы переходную ступень от мыслящих реалистов к нигилистам; и вот представитель его, Череванин, уже с большей дозой эгоизма, чем Базаров, почти дословно повторяет его мысль: "О ком же заботиться; для кого хлопотать? Уж не для будущего ли поколения трудиться?.. Вот еще диалектический фокус, пункт помешательства, благодушная дичь! Часто от лучших людей слышишь, что они работают для будущего, — вот странность-то! Ведь нас тогда не будет?" ("Молотов", с. 189). Все это — знакомые мотивы; не то ли же самое немного другими словами сказал Герцен, негодуя против понятия прогресса как цели? Мы видели, как он возмущался фарисейским утешением, что мы работаем для грядущих поколений: он не хотел быть кирпичом хрустального дворца будущего,

бурлаком, тянущим барку прогресса. Он хотел жизни на свой пай и за свой счет; Базаровы и Череванины, почти буквально повторяя его слова, высказали этим и свой индивидуализм, родственный герценовскому.

## III

Не будем останавливаться на Лопуховых и Кирсановых, этих величайших "идеалистах", считающих общий идеал так же невозможным, как общие очки; этих "эгоистов", самоотверженно жертвующих собой и утверждающих, что жертва — это сапоги всмятку: мы уже видели, как запутал этот клубок противоречий Писарев, быть может, являющийся наиболее типичным мыслящим реалистом своего времени; однако Писарев никогда не был последователем "писаревщины", хотя и был ее невольным родоначальником. Путеводная нить, данная им в руки мыслящих реалистов, привела их к самому безбрежному нигилизму, на этот раз вполне заслуживающему такого имени. Нигилисты пришли на смену мыслящему реализму и опошлили, загрязнили те истины и положения, до которых с такой тяжкой внутренней работой дошли реалисты. Превосходно вскрывает эту разницу между реализмом и нигилизмом один из представителей первого и непримиримый враг второго — Михайловский, переработавший в себе в эпоху своей юности все тяжелые вопросы реализма и вышедший в семидесятых годах на новую, самостоятельную дорогу. Реализм, — говорит он, и мы уже приводили эти слова, — клал в свое основание ряд "низких истин", формулируя их иногда преднамеренно грубо; это было реакцией "возвышающему обману" идеализма тридцатых и сороковых годов. Так, например, в вопросе о личности идеализм требовал жертвы: "Отцы наши много, слишком много толковали о величии и необходимости жертв, о жертвах Богу, отечеству, народу, любящему человеку и проч., и проч.; это были лживые речи, нас возвышающий обман", в противовес которому реалисты выдвинули насмешливую формулу — "жертва есть сапоги всмятку": это была "низкая истина", но, конечно, далеко не вся истина. Реалисты считали эгоизм основанием морали, а потому и жертву считали фикцией; но "мы упускали из виду, — продолжает Михайловский, — что, во-первых, расширение личного *я* до степени самоотвержения, до возможности переживать чужую жизнь столь же реально, как и самый грубый эгоизм;

и что, во-вторых, формула: жертва есть сапоги всмятку, не покрывает нашего психического содержания, ибо, более чем когда-нибудь, мы были готовы приносить всевозможные жертвы". В этом расхождении теории с практикой и заключалась вся трагедия мыслящего реализма, заключившего свое мировоззрение в формулах, которые были уже его самого. Любовь исчерпывается половым влечением; жертва есть сапоги всмятку; нравственно все, что естественно; человек есть раб обстоятельств; наука должна служить исключительно практическим целям; законы истории непреоборимы — вот ряд таких узких формул, в которые реалисты тщетно старались заключить свое мировоззрение: оно было шире этих формул, и такая двойственность приводила реалистов к борьбе, к страданиям, к нравственной ломке. Они много перестрадали и этим искупили свою односторонность.

Но вот на смену мыслящим реалистам, людям безусловно широким по своим стремлениям, пришли эпигоны шестидесятых годов, нигилисты. Оговариваемся, что Михайловский не употребляет этих терминов, но это не меняет смысла его дальнейшей тирады, которую мы просим позволения привести целиком. Итак, "пришли люди, не мучившиеся над выработкой (грубых формул), не знающие их цены, не имеющие той внутренней гарантии, которая не допускала бы практического падения, несмотря на односторонность теоретических положений. Пришли эти люди и подобрали наши краткие и ясные формулы и пустили их в оборот... Боже, что они из них сделали! Пришли люди и сказали: мы люди трезвые, плюем на всякий идеализм, держимся строгих предписаний науки и реальной философии. Мы реалисты, а так как с точки зрения реализма нравственно то, что естественно, то мы, повинуясь естественной борьбе за существование, признаем нравственным давить слабых и неприспособленных. Мы — реалисты, а так как с точки зрения реализма жертва есть сапоги всмятку, то мы живем единственно ради своей собственной утробы... Мы реалисты, а так как с точки зрения реализма наука должна служить практике и сама по себе цены не имеет, то мы пускаем ее в ход для обделывания своих практических делишек... И т. д., и т. д., и т. д. Словом, пришлые люди, подобрав наши краткие и ясные формулы, уединив их от процесса их выработки, навесили на них всевозможные грязные поползновения, всяческую низость... И эти пришлые люди лягают еще вдобавок время от времени тех, кто оставил им

в наследство краткие и ясные формулы! Впрочем, в тысячу раз горше слышать, когда они пятнают их своим почтением..." (Собр. соч., IV, 38—41).

Это великолепно и глубоко верно сказано; ярче и вернее нельзя было оттенить разницу между мыслящими реалистами и нигилистами. В вышеуказанном понимании нигилизм есть отрицание всяких ценностей, и объективных, и субъективных; поэтому нигилизм является не индивидуализмом, а очевидным радикальным мещанством, исключающим нигилистов из группы интеллигенции. Из личности нигилисты сделали себе фетиш, но личность для них имела значение только узкого, эгоистического "я". Из односторонних и только условно верных формул реализма они выкроили себе узкое, мещанское мировоззрение, не скрашенное тайными, скрытыми идеалами, как это было у реалистов. От идеализма через реализм русская мысль перешла к идолопоклонству перед мертвыми и узкими формулами: этим и закончились шестидесятые годы. Нигилизм был reductio ad absurdum[1] всех крайностей ультраиндивидуализма Писарева и "Русского Слова"; дойдя до конца этого тупика, пришлось вернуться назад, чтобы выйти на новую, более верную дорогу. Ее указали критические народники в семидесятых годах, главным образом Михайловский, так резко восставший против нигилизма; еще раньше восстал против них Герцен, чуткий индивидуализм которого не мог вынести радикального нигилистического мещанства. С этим поколением нигилистов он близко познакомился после 1864 года в Женеве и достаточно ясно оценил всю их узость, все их мещанство: недаром он в одном месте метко называет их "Собакевичами нигилизма".

## IV

Нигилизмом закончились шестидесятые годы; познакомившись с ним, мы можем теперь подвести итоги. Заключительные выводы могут быть отмечены в немногих словах. Мы видели, прежде всего, что стихийный поток шестидесятых годов смыл систему официального мещанства, а с нею вместе и державшееся за нее мещанство этическое. В русскую жизнь "разночинец пришел", и русская интеллигенция, сделавшись окончательно внесословной и внеклассовой, продолжала борьбу за ин-

[1] Приведение к абсурду *(лат.)*.

тересы человеческой личности под знаменем социализма, водруженным еще Белинским и Герценом, но твердо укрепленным в русской почве только Чернышевским.

Мировоззрения Чернышевского, Добролюбова и Писарева рельефнее всего характеризуют собою эпоху шестидесятых годов и яснее всего вскрывают коренную ошибку этой эпохи.

*Непримиримое противоречие между социологическим индивидуализмом и этическим антииндивидуализмом — центральная ошибка мировоззрений эпохи шестидесятых годов,* ошибка, усугублявшаяся еще более намеренно подчеркнутым эстетическим антииндивидуализмом (особенно у Писарева).

Это противоречие, встречавшееся ранее у Пушкина, Лермонтова и Белинского, можно назвать своего рода "парадоксом эпохи шестидесятых годов". Утверждать, подобно Писареву, что дальше самоцельности человеческой личности еще ничего не видно в процессе исторического развития, или, подобно Чернышевскому, что выше человеческой личности нет на земном шаре ничего, и в то же время подчинять эту человеческую личность и самоцельность человека принципу пользы — это значило высказывать тот самый парадокс, который послужил ферментом разложения мировоззрению шестидесятых годов; разложение это мы видели в писаревщине, в нигилизме. Семидесятым годам предстояло вскрыть ошибку этого парадокса и развить до высочайшей степени принципы и этического, и социологического индивидуализма; исполнение этой задачи выпало на долю Михайловского, Толстого и Достоевского, в произведениях которых русская общественная мысль достигла апогея развития в XIX веке и наибольшей широты и глубины проникновения принципами индивидуализма, социологического и этического.

Мы должны помнить, однако, что семидесятники строились уже не в пустыне, а потому и избежали той напрасной траты сил, тех блужданий и скитаний, которые были уделом поколения шестидесятых годов и которые привели это поколение к идейному банкротству в писаревщине; семидесятники имели перед собой мировоззрения таких титанов русской общественной мысли, какими были Герцен и Чернышевский, и им оставалось только (но как трудно было это "только"!) выбросить из этих мировоззрений погубившие их элементы, а из оставшихся кирпичей выстроить новое, гармоничное мировоззрение,

по плану, намеченному уже и Герценом, и Чернышевским. Новые кадры интеллигенции, необходимые для осуществления этой работы, были образованы еще в шестидесятых годах и главным образом Писаревым.

Отметим здесь, что Писарев может быть назван Карамзиным эпохи шестидесятых годов, аналогия между ними полная по их значению в истории русской интеллигенции: оба они знаменуют собою шаг назад в развитии русской общественной мысли, один — по сравнению с Радищевым, другой — по сравнению с Чернышевским; оба они сыграли выдающуюся роль в деле создания новых кадров русской интеллигенции. Мы увидим, как писаревская теория "кружковщины" привела, в начале семидесятых годов, к призыву Лаврова о самоорганизации интеллигенции.

Заканчивая этим наше знакомство с эпохой шестидесятых годов, мы хотим теперь подчеркнуть еще раз, что центральной фигурой этой эпохи является, конечно, Чернышевский, этот отец русского социализма, этот действительно "великий русский ученый" (слова Маркса). Добролюбов и Писарев по сравнению с ним отходят на второй план; их влияние на современную им интеллигенцию было громадно, свое значение оно сохранило и до настоящего дня (ведь все мы прошли через Писарева и через Добролюбова), но нельзя и сравнивать их значение со значением Чернышевского в истории развития мировоззрений, в истории развития русской творческой мысли. Один Чернышевский — это целая эпоха, и именно эпоха шестидесятых годов.

## Глава XVIII
# Семидесятые годы

### I

Шестидесятые годы родились под счастливой звездой: им суждено было быть отмеченными величайшей социальной реформой XIX века. И, однако, как будто в опровержение известного присловия, что только "злое злым скончевается", а "доброму началу и конец бывает добр", — оказалось как раз наоборот: конец шестидесятых годов не может быть помянут добром. Вторая половина шестидесятых годов — это воистину сумбурная эпоха, это период растерянности и разбросанности русской интеллигенции, скитание без руля и без ветрил, период неустановившегося равновесия той массы, которая образовала новые кадры русской интеллигенции шестидесятых годов. Типичным представителем этой эпохи был Писарев; писаревщина и нигилизм — главнейшее содержание истории русской интеллигенции этой эпохи; ее наиболее очевидный результат — полное банкротство в деле разрешения основных проблем мировоззрения, в том числе и проблемы индивидуализма. Насколько двинул вперед от Герцена решение этой проблемы Чернышевский, настолько же отодвинула его назад писаревщина, завершившая собою шестидесятые годы и вызвавшая резкое противодействие семидесятых годов.

Дух животворит, а буква мертвит. Писарев держался (в 1861—1862 гг.) ультраиндивидуалистических воззрений, отрицал идеал, отрицал теории, убеждения — и все-таки все его произведения проникнуты духом жизни, каковы бы ни были их взаимные противоречия. Писаревщина постаралась затушевать все противоречия и строго держаться взглядов Писарева, но такое порабощение идеи букве оказалось фатальным. Чем-то гнилым, затхлым, мертвым веет от писаревщины, которая одна заслуживает названия нигилизма.

Писаревщина была ультраиндивидуалистична, это было буквальное последование первому периоду воззрений Писарева. Жизнь есть процесс, и только процесс, а потому долой теории, долой идеалы — вот основное

положение писаревщины. Отсюда следовало признание только интересов личности и эгоистическая теория самосовершенствования: личность должна развиваться для себя, и достигнутое таким путем самосовершенствование само собой решит всякий социальный вопрос; примат индивидуальной нравственности над социальными идеалами был поставлен во главу угла. Девизом литературы было в то время сокращение всех статей общественного бюджета в пользу личного совершенствования мыслящего пролетариата — так характеризует писаревщину один из ее адептов, позже — один из столпов критической мысли семидесятых годов, Михайловский. "Как *мне* жить свято?" — вот что было тогда центральным вопросом в лучшей части последователей писаревщины; на этой почве создался и тип мыслящего реалиста.

При дальнейшей эволюции писаревщины появились "пришлые люди", не перестрадавшие в себе всех формул, выработанных мыслящим пролетариатом, а принявшие их догматично и обратившие внимание не на дух и смысл этих формул, а на их букву. Жизнь есть процесс, и только процесс — итак, давайте есть, пить и веселиться; долой теории — следовательно, будем поступать везде и всегда, как нам заблагорассудится; долой идеалы — значит, не будем мешаться в общественные дела, стремясь к социальному идеалу, было бы лишь нам хорошо (см. *Михайловский*. Собр. соч., I, 817—819; IV, 35—41 и др.). Так говорили, как мы знаем, эти эпигоны писаревщины, истинные представители нигилизма во всем его расцвете, истинные мещане радикализма, вызвавшие снова антимещанскую реакцию семидесятых годов. Но даже и лучшие из последователей писаревщины, искренние и честные люди, решавшие вопрос о том, "как жить свято", стояли, очевидно, на ложном пути личного самосовершенствования; лучшие из них поняли, наконец, что "этот путь ведет в глухой переулок" (Михайловский). С этого сознания начались семидесятые годы.

Семидесятые годы были реакцией писаревщине и с другой, диаметрально противоположной стороны, со стороны ее величайшего антииндивидуализма. Как это ни странно, но ультраиндивидуализм совмещался в писаревщине с антииндивидуализмом самой резкой окраски. Как известно, еще Писарев начал проповедь в пользу исключительного занятия естественными науками и дошел на этом пути до того, что рекомендовал Щедрину заняться популяризацией естествознания... К тому времени подоспел дарвинизм, и писаревщина немедленно же восприяла

эту теорию; впрочем, для писаревщины дарвинизм был не теорией, а твердо установленным, реальным фактом науки.

В этом, конечно, не было беды, пока из дарвинизма не начали делать этических и социологических выводов, а делать эти выводы писаревщина начала очень скоро. Первый вывод: человек есть животное; это — в сущности вариация на тему "жизнь есть процесс, и только процесс"; мы уже видели, к чему пришел нигилизм, развивая дальше это положение. Второй вывод был гораздо важнее и гораздо опаснее первого, и заключался он в приложении дарвинизма к социологии: борьба за существование — основной закон органического мира; а слабые обречены на погибель; ценно и важно торжество вида, индивид же есть величина, не заслуживающая внимания. Все это проповедовалось на рубеже между шестидесятыми и семидесятыми годами последователями писаревщины и применялось буквально к виду homo sapiens. И такая крайняя антииндивидуалистическая теория совпадала по времени с ультраиндивидуалистической теорией самосовершенствования! Это было окончательным следствием путаницы понятий конца шестидесятых годов, и семидесятым годам предстояло разрешить все такие противоречия.

## II

В общем, несмотря на индивидуализм Писарева и ультраиндивидуализм писаревщины, главным признанием в то время пользовались антииндивидуалистические стороны теории. Имя Писарева было связано с теорией "общей пользы" и с разрушением эстетики; писаревщина в своей "кружковщине" проповедовала самосовершенствование, а в литературе выступала с проповедью приложения начал дарвинизма к социологии; знаменитый в то время alter ego[1] Писарева, В. Зайцев доказывал, что прогресс характеризуется убыванием веса и значения личности и нарастанием веса и значения масс (см. "Русское Слово", 1865 г., № 1, с. 77; положение Зайцева заимствовано им у Дж. Ст. Милля). Общее впечатление оставалось поэтому такое, как будто главной целью этих теорий было возвеличение "человека" в ущерб "личности"; особенно чувствовали это былые сподвижники Белинского и Герцена, верные рыцари индивидуализма. В самом

[1] Другой я *(лат.)*.

начале семидесятых годов это особенно ясно выразил Кавелин, с которым нам приходится встретиться в третий и последний раз.

Убежденный индивидуалист, талантливый автор "Взгляда на юридический быт древней России" выступил на этот раз с "Задачами психологии" (1872). Мы не можем останавливаться на подробностях и частностях этой специальной работы, но Кавелин сам выразил ее основную мысль в предисловии и в посвящении памяти Грановского. Именно Кавелин указывает, что цель этой его работы — та же самая, что и его статьи 1847 года о быте древней России: там он указывал на юридическое и политическое ничтожество у нас личности, здесь указывает на нравственное ее ничтожество, происходящее от ошибочного понимания психической жизни индивидуума и неверного отношения к внешнему миру. Эпоху конца шестидесятых и начала семидесятых годов Кавелин называет "нравственно растленной" (очевидно, речь идет о писаревщине и нигилизме), а причину этого растления видит в том, что "весь интерес мысли перенесен в наше время с индивидуальности на общество; лицо отодвинуто с первого плана на последний... Характер и направление современных воззрений не только выражают ничтожество лица, но и возводят его в принцип, в теорию..." (этими словами Кавелин намекает на увлечение Дарвином, а еще ранее того — Боклем). Такое оскудение индивидуальности ведет за собой прежде всего упадок философии — "умозрение — бранное слово", — отрицание свободы воли, детерминизм (впрочем, Кавелин смешивает его с фатализмом). А все это, в свою очередь, приводит к тому, что "личность, как нравственный деятель, сходит, если уже не сошла, со сцены". Единственный исход Кавелин видит в интенсивном развитии философии и психологии: это поставит индивидуальность опять в центре мира, ибо все увидят и вспомнят, что "без психической жизни нет науки, нет и личности; знание возникает из человека, в нем и для него существует". В этом и "Задачи психологии", поставленные себе Кавелиным (Собр. соч., III, 375, 379, 383, 385, 388, 613 и др.). Небезынтересно будет прибавить к этому, что исконный противник Кавелина, Ю. Самарин, вполне согласился с такой, по его выражению, теорией "оскудения или исхудания личности", хотя и оговорился, что, по его мнению, Кавелин вместо рецепта предлагает отраву — абсолютные нормы философии; здесь Ю. Самарин не без иронии намекает на то, что эти абсолютные нормы Кавелин отрицал в споре с ним в 1847 году.

Как бы то ни было, но семидесятым годам предстояла трудная задача разобраться во всех противоречиях шестидесятников и их эпигонов вроде писаревцев. Экономические воззрения Чернышевского и его социальные теории — с одной стороны; разрушение эстетики Писаревым и его очевидные симпатии к личности — с другой; затем теории самосовершенствования и вопросы о том, "как жить свято" писаревцев; наконец, их же стремление переложить дарвинизм в социологию и окончательно подчинить интересы индивида благу вида — вот в короткой схеме весь тот сложный узел вопросов, который надо было распутать семидесятым годам. Узел этот отчасти распутал, отчасти разрубил один из замечательнейших семидесятников, талантливейший преемник публицистов шестидесятых годов, Михайловский. О нем речь будет ниже; теперь мы только в общих чертах остановимся на том, как разрешили семидесятые годы ряд вопросов, поставленных предыдущим десятилетием.

Прежде всего семидесятники свергли с себя иго писаревщины и восстановили в прежнем значении старые слова: убеждения, теории, идеалы. Долой теории и идеалы! — упорно повторяли писаревцы. "Читатель, зажмите рот тому, кто вам говорит это!" — так ответили семидесятники (*Михайловский*, I, 644) и доказали, что без прочного теоретического базиса нет возможности плодотворно "делать дело". Прежде и впереди всего должно ставить цельную, гармоническую теорию, разработанное мировоззрение, без которого вы запутаетесь в самых несложных практических вопросах; "добывайте же себе этот базис, добывайте во что бы то ни стало и прежде всего" (Ib.); а из такого признания теории неизбежно вытекала и необходимость цели, "общего идеала": только идеал может дать обоснование реальному и плодотворному труду. Писаревщина, отрицая цель и идеалы, вместо них преклонилась пред идолами, и этими идолами для нее были те узкие формулы и девизы, которые она возвела в принципы и которым следовала буквально.

Восстановив значение теории и идеала, семидесятники направили свои удары против теории самосовершенствования, которая бессильна разрешить вопрос о личности и обществе, являясь только ультраиндивидуалистическим мещанством. Стремление к личному совершенству — и это доказали семидесятники — никоим образом не в состоянии разрешить вопрос о голодных и раздетых, и не таким путем можно уплатить народу тот долг, о котором говорил еще Писарев (в "Реалистах"). Призна-

ние этого долга — это основная мысль семидесятых годов; попытка отыскать способ выплатить его — в этом вся задача, в этом узел вопроса. Семидесятники разрубили этот узел, *отождествив интересы личности и народа;* впоследствии нам придется подробно остановиться на этой формуле, которая одновременно и высоко ставила личность, и признавала права общества: в этой формуле — наиболее законченная, наиболее замечательная попытка решения проблемы индивидуализма во всей русской литературе XIX века. "Мы, интеллигенция, — говорили семидесятники, — представители индивидуализма, народ — представитель коллективизма. Мы изображаем собою личное Я, народ — Я общественное. В сущности два полюса противоположных мировоззрений, которые должны быть исследованы, изучены, установлены и затем соглашены, как общий, основной и единый руководящий общественный принцип" (*Шелгунов*. "Новый ответ на старый вопрос". 1868 г.). Приведенная выше формула, данная Михайловским, и есть именно попытка такого синтеза и соглашения, попытка в своем роде единственная и, во всяком случае, не заимствованная из европейской социологической литературы.

При этой попытке синтеза семидесятники одинаково сурово отнеслись и к ультраиндивидуализму теории самосовершенствования, и к антииндивидуализму социологических обобщений дарвинизма. Каким образом писаревщина могла соединять в себе эти два противоречия — было объяснено теми же семидесятниками (см., например, *Михайловский,* IV, 63 и сл.): у писаревцев ум был не в ладу с сердцем. Доводы социологического дарвинизма казались им неопровержимыми, а внутреннее чувство тянуло их к личному совершенствованию и к признанию верховенства личности над обществом. Нанеся удар теории самосовершенствования, семидесятники не оставили в стороне социологический дарвинизм: мы увидим, как Михайловский направил все удары на эту крайне антииндивидуалистическую теорию.

Еще два слова об отношении семидесятых годов к эстетике, и мы закончим общий очерк главных течений, восстановивших забытые слова и старые идеалы. Семидесятники поняли, что разрушать эстетику значит подавлять личность, не принося пользы обществу, и намеренно создавать между человеком и личностью искусственные препятствия и противоречия. "Да и зачем тут противоречие? Разве нельзя служить истине и справедливости и в то же время любоваться красотой звезд и цветов,

искать женской ласки? *"Пусть все живое живет и пусть вовсю живет"* (*Михайловский*, VI, 616). В подчеркнутых словах — девиз семидесятников, одна из главных сторон их мировоззрения — их убежденный, яркий индивидуализм, неизбежно заставивший их признать законность, более того — желательность и необходимость эстетики вообще. Как они относились к искусству, главным образом чистому искусству, — это уже другой вопрос; пока важно то, что они разрушили последнего идола, поставленного шестидесятниками, и вновь восстановили эстетику в ее значении.

Таково было в самых общих чертах мировоззрение семидесятых годов, на котором мы остановимся особенно подробно; но прежде чем перейти к нему, мы сперва коснемся внешней стороны истории русской интеллигенции семидесятых годов, поскольку это нам необходимо для дальнейшего изучения истории русской общественной мысли.

## III

Реакционная правительственная политика второй половины шестидесятых годов получила первое предостережение 4 апреля 1866 года (выстрел Каракозова); этот выстрел и последовавший в ответ на него знаменитый рескрипт от 13 мая* того же года ознаменовали собой поворотный пункт и в общественной, и в правительственной тактике. Правительство решительно и бесповоротно вступило на путь репрессий и борьбы пушками против идей; общество окончательно убедилось в беспочвенности всяких благонамеренно-либеральных мечтаний и не менее решительно вступило на путь борьбы идеями против пушек. Недоставало только общепризнанного знамени, которое бы сплотило вокруг себя одушевленные желанием победы массы русской интеллигенции; вскоре такое знамя явилось, и мы увидим, что знаменосцем был Лавров, но это случилось уже около 1870 года; одновременно с этим другое знамя поднял Бакунин, — и первая половина семидесятых годов (приблизительно до 1878 г.) ознаменовалась работой бакунистов и лавристов.

Коммунистический анархизм Бакунина — это именно та "проселочная дорога" русского самосознания, та отделившаяся от главного ствола ветвь, которой мы пока не можем уделить много внимания. Интересно, что анархизм, этот типичный социологический ультраиндивиду-

ализм, никогда не был особенно популярен среди русской интеллигенции, хотя, казалось бы, условия русской государственной жизни могли только создать почву, чрезвычайно благоприятную для развития идей анархизма. Протестом против государственного террора эпохи официального мещанства была, как мы видели, славянофильская теория о Земле и Государстве, теория типично анархистская. Бакунин, питомец той же эпохи официального мещанства, был прямолинейнее и последовательнее славянофилов и договорил их мысль до конца, вывел из нее все логические последствия, но не мог увлечь за собой русскую интеллигенцию. Правда, влияние Бакунина было очень сильно в первой половине семидесятых годов, но нельзя не указать, что влияние это отражалось не столько на программе, сколько на тактике бакунистов. Укажем кстати, что в восьмидесятых годах, в эпоху общественного мещанства и усилившегося государственного гнета, анархизм Л. Толстого как теория остался гласом вопиющего в пустыне: толстовство обратило главное внимание также на "тактику" своего учителя, на внешние формальные стороны его учения. В настоящее время, когда почти все наши политические партии произвели подсчет своих сил, с ясностью обнаружилось, что русский анархизм, несмотря на славные имена его родоначальников — Бакунина, Кропоткина и др., пока есть почти что quantité négligeable[1]... И причина этого для нас ясна: мы считаем анархизм XIX века характерно романтической концепцией. Анархизм, выраженный в реалистических формах, неубедителен и малодоказателен; не убеждая ума, он оставляет холодным чувство. Иное дело анархизм как романтическая концепция; например, тот анархизм на религиозной почве, который мы встречаем у Достоевского: он, несомненно, имеет за собою будущность постольку, поскольку романизм, как психологическая категория присущ человеку. Идеалисты конца XIX века, эти русские романтики, были вполне последовательны, когда выставили на первый план своего мировоззрения "мистический анархизм", заимствованный от Достоевского.

К сожалению, мы не можем здесь остановиться на развитии этой мимоходом отмеченной нами мысли, с которой мы, впрочем, еще встретимся, говоря о Достоевском; но, быть может, и сказанного выше достаточно для объяснения, почему мы не останавливаемся под-

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

робно на Бакунине, который так радикально решал проблему о личности и государстве. Быть может, также сказанное выше объясняет, почему, во-первых, анархизм был в XIX веке только "проселочной дорогой" в истории развития русской интеллигенции и почему, во-вторых, только в первой половине семидесятых годов Бакунин имел некоторое влияние на русскую интеллигенцию. Первое очевидно: мы уже знаем, что русская интеллигенция XIX века принадлежала почти целиком к реалистическому типу, и анархизм, романтичный quand même[1], не мог быть ее идеологией; второе объясняется тем, что героическая русская интеллигенция первой половины семидесятых годов таила в себе и романтические черты (в том смысле, в каком можно найти их, например, у Рахметова).

Действительно, если почти вся история русской интеллигенции есть сплошной эпос, то в семидесятых годах мы имеем, быть может, кульминационную точку его, апогей эпической борьбы русской интеллигенции с темными силами. Героическое "хождение в народ" русской интеллигенции было фактическим ответом общества вызову правительства в рескрипте от 13 мая 1866 года. Бакунисты и лавристы сошлись друг с другом на этом общем средстве для достижения различных целей: бунтари-бакунисты шли в народ для агитации, для воздействия на народное "чувство"; культуртрегеры*-лавристы шли в народ для пропаганды, для воздействия на "ум" народа. (Ум или чувство? — на языке русской легальной печати семидесятых годов дилемма эта означала собою — пропаганда или агитация? лавризм или бакунизм?) Разумеется, и в том и в другом случае конечная цель была одна — социальная революция, так что, в сущности, разница между бакунистом и лавристом сводилась на нет при их совместной деятельности в народе "большинство бунтарей, — сообщает в своих "Воспоминаниях" Дебагорий-Мокриевич, — признававших в теории бунтарскую программу, потом, когда двинулись в народ, на практике своей деятельностью нисколько не отличались от пропагандистов и, подобно им, занимались распространением революционных брошюр в народе...".

"Хождение в народ"* — термин этот принадлежит Бакунину. Идти в народ надо для агитации; надо использовать то революционное настроение, которое, по мнению Бакунина, присуще русскому народу; роль агитатора

[1] Против всех *(фр.)*.

заключается только в прояснении народного сознания, в организации народных сил. Лавров, со своей стороны, считал хождение в народ необходимым для революционной пропаганды среди народа; надо создать в народе отнюдь не присущее ему революционное настроение, надо создать в деревне кадры сознательных борцов за освобождение. Надо заметить, однако, что, говоря об "освобождении", и Лавров, и Бакунин имели в виду не политический, а социальный переворот; и лавристы, и бакунисты (последние в особенности) не только не считали возможной и желательной политическую реформу, хотя бы как предисловие к социальной, но, наоборот, резко противополагали социальное политическому. *Примат социального над политическим* — эта мысль, как мы увидим, характерна для первой половины семидесятых годов, для периода "народничества" в узком смысле, для периода хождения в народ.

Известно, что хождение в народ, как массовое явление, началось около 1872 года и продолжалось приблизительно шесть лет. В 1874 году правительство учинило страшный разгром всех "деревенщиков" и "троглодитов" (как их тогда называли), но это не остановило предпринятого движения. Вообще хождение в народ как массовое явление прекратилось не столько вследствие репрессивных мер правительства, сколько из-за разочарования в результатах пропаганды и бунтарства. Чтó дало бунтарство? — Наиболее крупным его делом была знаменитая "чигиринщина"* (1877), о которой сами устроители ее вспоминали впоследствии без всякого удовольствия и которая была резко осуждена даже самим Бакуниным. Чтó дала пропаганда? — Нельзя, конечно, отрицать ее результатов, но нельзя также отрицать и того, что результаты эти были далеко не таковы, какие ожидались раньше. И это, несомненно, сильно способствовало охлаждению русской интеллигенции к хождению в народ, как к возможному средству победы.

"Народники" — и бунтари, и пропагандисты — думали, что достаточно двух-трех лет или в крайнем случае пяти-шести, чтобы своим хождением в народ подвинуть его на социальную революцию или образовать в нем солидные революционные кадры. Так, например, Лавров (уже в 1875 г.) рисовал перед русской интеллигенцией следующую заманчивую картину результатов хождения в народ: пусть первоначальная численность революционной армии — сто человек, пусть ежегодно интеллигенция

выделяет из своей среды новых сто человек, пусть из них только половина способна посвятить себя хождению в народ. Пусть, далее, из этой половины три четверти ежегодно будут изъяты из обращения попечительным начальством; пусть каждый пропагандист из интеллигенции приобретает в год двух товарищей из народа, а каждый пропагандист из народа присоединит к себе ежегодно шесть человек, причем ежегодно гибнет их одна восьмая часть. Все эти допущения оценивают чрезвычайно скромно возможные результаты хождения в народ; но, приняв эти допущения, нетрудно вычислить вслед за Лавровым, что через шесть лет после начала хождения интеллигенции в народ численность революционной армии возрастает от ста человек до тридцати шести тысяч. Пусть их будет даже втрое меньше, допускает Лавров, но "если мы представим себе после небольшого периода шести лет 10 000 сознательных руководителей народного движения, которые... окружены *несравненно большим* числом лиц, готовых каждую минуту идти за ними, чтобы свалить представителей власти и капитала, то перед нами — такая почтенная революционная армия, которая в определенную минуту может, действительно, совершить историческое дело"...

Прошло шесть лет после начала массового хождения в народ, причем в "хождении" этом участвовали не десятки интеллигентов, как предполагал Лавров, а сотни и тысячи... И, однако, никакой "революционной армии" не оказалось в наличности; оказалось зато, что цифры, не опирающиеся на реальность, — сами по себе, а жизнь — сама по себе... К 1878 году уже вполне выяснилось разочарование интеллигенции в возможности вызвать путем хождения в народ немедленную *социальную* революцию; все более и более выяснялась необходимость предварительной борьбы за *политическую* свободу... Начали раздаваться отдельные голоса "конституционалистов", "политиков" (в первой половине семидесятых годов эти наименования считались насмешливыми и оскорбительными); голоса эти, сперва единичные, мало-помалу становились все громче и слышнее.

## IV

Уже с 1876 года Ткачев проповедовал в своем "Набате"* политическую революцию с террором в виде оружия борьбы, но голос его звучал тогда одиноко. В том же 1876 году возникла организация "Земля и Во-

ля", объединившая в себе разрозненные группы народников-бунтарей. Для нас теперь ясно, что землевольцы, сами того не сознавая, вели с правительством борьбу прежде всего на политической почве. Когда движение в народ кончилось внешней неудачей, то настала пора признать это без обиняков; сама жизнь заставила русскую интеллигенцию отвергнуть противопоставление социального политическому, и Михайловский одним из первых пришел к идее неразрывности "политики" и "социализма". Вообще начиная с 1878 года русская интеллигенция быстро приходит к мысли о необходимости борьбы за политическую реформу; этот 1878 год был годом окончательного перелома в эволюции русской общественной мысли этой эпохи; с 1878 года начинается вторая половина семидесятых годов, которую характеризуют следующие положения: часть сил интеллигенции должна быть уделена на политическую борьбу, причем, однако, Учредительное собрание требуется лишь для проведения социальной реформы; средством же для политической борьбы, применительно к русским условиям, признается террор.

24 января 1878 года имел место первый акт терроризма (выстрел Засулич), сильно способствовавший дальнейшему развитию общественной мысли в вышеуказанном направлении. Действительно, ведь террор есть характерное оружие именно политической борьбы; этого не хотели признать троглодиты-народники, но вынуждены были смириться перед очевидностью. "Русская революция, — пытались доказывать они, — имеет исключительно социальный характер, мы не хотим конституции, она наложит только новое ярмо на народ, а потому мы уклоняемся от политической борьбы; убийства же имеют просто характер самозащиты". Михайловскому не стоило никакого труда разбить эту слабую аргументацию, что́ он и сделал в своих "Политических письмах социалиста". Террор, — заявляет Михайловский, — есть просто особый род политической борьбы, одинаково пригодный и для социалистов, и для либералов, и для революционеров, и для реакционеров. "Нет, ваши убийства не заключают в себе ничего социалистического. Это — акт чисто политической борьбы... Не такие ничтожества, как Гейкинг или Трепов, мешают вашей деятельности, а весь русский политический строй в целом..." (Письмо второе; "Народная Воля"*, 1879 г., № 3).

"Так говорил я с нашими революционерами много времени тому назад", — прибавляет Михайловский,

— и такие взгляды, считавшиеся раньше еретическими и возбуждавшие насмешки, делаются теперь, около 1878 года, все более и более признаваемыми. Правда, осталась непримиримая кучка народников-бунтарей, но она таяла с каждым днем; и хотя на почве этого спора совершилось распадение "Земли и Воли", однако после этого распадения все крупные силы сконцентрировались вокруг "Народной Воли", идеологом которой, хотя и неофициальным, был Михайловский.

О распадении "Земли и Воли" на "Народную Волю" и "Черный Передел" нам придется еще говорить впоследствии; теперь укажем только, что распадение это совершилось на знаменитом липецко-воронежском съезде 1879 года. Характеризуя задачи, поставленные на липецком съезде, Желябов указывает: "Основное убеждение было такое, что социально-революционная партия... должна уделить часть своих сил на политическую борьбу". Не прошло и года после липецко-воронежского съезда, как уже многие убежденные бунтари-народники всецело присоединялись к точке зрения "Народной Воли" и, быть может, даже чрезмерно перегнули свое мировоззрение в противоположную сторону, заменив былой примат социального над политическим ярко выраженным приматом политического над социальным. Дебагорий-Мокриевич категорически заявлял впоследствии, что "еще недавно мы игнорировали политику ради экономики, а теперь мы не можем говорить даже об одновременном преследовании двух задач... Мы пойдем рука об руку с либералами, и для нас будут людьми чуждыми все, кто не поставит в своей программе на *первый план* политической свободы"...

Не надо забывать, однако, что для большинства народовольцев политическая свобода была только ближайшей, но отнюдь не конечной целью; иначе говоря, она, в сущности, была только средством, временно играющим роль цели. Желябов выразил это как нельзя яснее в своем письме к Драгоманову через несколько месяцев после липецкого съезда. "Таково положение вещей, — пишет Желябов, — что исходишь от реальных интересов крестьянства, признаешь его экономическое освобождение за существеннейшее благо, а ставишь ближайшей задачей требования политические, видишь спасение в распадении империи на автономные части и требуешь Учредительного собрания..." Вместо былого примата социального над политическим народовольцы провозгласили, как ви-

дим, новый лозунг: к социальному через политическое! И мы уже указывали, что в этом отношении Михайловский был ярким представителем народвольчества. Начиная с середины семидесятых годов он неустанно требовал созыва земского собора (понимай: Учредительного собрания), предсказывал, что если правительство не созовет выборных от русской земли, то "в стране должен возникнуть *тайный комитет общественной безопасности*". И действительно, возник исполнительный комитет партии "Народной Воли". Обращаясь в другую сторону, в сторону чуждающихся всякой политики русских социалистов, Михайловский не менее энергично требовал от них признания необходимости политической борьбы. "Вы боитесь конституционного режима в будущем, — говорил им Михайловский, — потому что он принесет с собой ненавистное иго буржуазии. Оглянитесь: это иго уже лежит над Россией... Европейской буржуазии самодержавие — помеха, нашей буржуазии оно — опора. В Европе политическая свобода была провозглашена уже после того, как сложилось крепкое, организованное умственно и материально, сильное третье сословие. В этом — горе Европы и урок нам. У нас политическая свобода должна быть провозглашена прежде, чем буржуазия настолько сплотится и окрепнет, чтобы не нуждаться в самодержавном царе и его эманациях... Отстраняясь от политической борьбы, задержали ли вы развитие буржуазии? Нет, вы помогли ему, потому что чем самодержавнее исправник, тем легче кулаку грабить..." (см. цитированные выше "Политические письма социалиста"). Вопроса об отношении семидесятых годов к нарождающейся русской буржуазии мы еще коснемся ниже, теперь же мы только хотели подчеркнуть, что народовольцы вообще, а Михайловский в частности еще в середине семидесятых годов твердо установили положение о необходимости синтеза "социализма" и "политики". Впоследствии русские марксисты девяностых годов отождествили социальное с политическим своим заявлением, что "всякая классовая борьба есть борьба политическая"; это было выражением в новой форме старого народовольческого положения — "к социальному через политическое!" — положения, на котором некогда строил свою теорию и замечательнейший из декабристов, Пестель.

Впоследствии мы еще вернемся к истории "Народной Воли", а теперь только вкратце отметим дальнейшие этапные пункты второй половины семидесятых годов.

1 марта 1881 года знаменует собою апогей успеха, достигнутого народовольцами, и в то же время начало разложения этой партии. Ветераны гибли один за другим, а приток новых сил прекращался; наступали "восьмидесятые годы"... Желябов как-то отметил с обычной ему проницательностью мысли, что революционеры конца семидесятых годов "жили на капитал". В 1883 году почти все выдающиеся народовольцы были уже в руках правительства, которое именно с 1883 года придает своей внутренней политике резко определенный реакционный курс. Отчаянная попытка Германа Лопатина воссоздать "Народную Волю" не могла увенчаться успехом; еще более можно сказать это о позднейших попытках середины восьмидесятых годов. Народовольчество умерло, и конец его — конец семидесятых годов.

## V

От истории русской интеллигенции в семидесятых годах вернемся опять к истории русской общественной мысли, от группировки партий — к характеристике мировоззрений. Что касается общего мировоззрения, характерного для этой эпохи, то ниже мы познакомимся с теориями Лаврова и детально разберем мировоззрение наиболее выдающегося из семидесятников — Михайловского. Теперь нам достаточно указать в самых общих чертах, что основным мировоззрением семидесятых годов мы считаем именно *критическое народничество* Михайловского, народничество не в узком смысле "троглодитства", отмеченного выше, а в смысле теорий того "русского социализма", родоначальником которого был Герцен и главным теоретиком — Чернышевский.

Мы увидим, что, отвергнув доктрины конца шестидесятых годов, русская интеллигенция снова вернулась к историко-философским построениям Герцена и к экономическим теориям Чернышевского; мы увидим, как мало-помалу догматико-оптимистическое народничество Герцена заменялось пессимистическим, но критическим народничеством семидесятых годов; мы увидим, наконец, как в этом критическом народничестве Михайловского "русский социализм" достиг своего наиболее полного развития и пышного расцвета, так что все другие фракции народничества, существовавшие в семидесятых годах (народничества *не* критического, принимающего *мнения* народа во главу угла своего мировоззрения), являются

уже разложением народничества. Журнал "Неделя"*, Юзов-Каблиц, а отчасти Достоевский и Л. Толстой — все это до некоторой степени эпигоны народничества, которое достигло своего зенита только в "Отечественных Записках" и в произведениях Михайловского. Только на этом критическом народничестве мы сосредоточим свое внимание.

Основное убеждение народничества заключалось, как мы знаем, в том, что Россия может пойти по своему, особому пути экономического развития, опираясь на общину и на обычное право народа: это центральное положение Герцена перешло целиком и в критическое народничество, с той только разницей, что слепая вера Герцена обратилась в семидесятых годах в осторожно принимаемый научный тезис. Критическое народничество питало надежду на возможность особого пути развития России, но никогда не возводило эту надежду в догмат; чем дальше шло время, тем более и более критически относилось народничество к этому пункту своей программы. И именно в этой необходимости своими же руками подрывать один из устоев своего мировоззрения заключалась вся внутренняя трагедия критического народничества: община разлагалась и дифференцировалась, и этого не могли не признавать наиболее чуткие из народников (Михайловский, Глеб Успенский, Салтыков).

Внешняя трагедия народничества была, быть может, еще тяжелее внутренней: это было полное непонимание народом задач интеллигенции и не менее полная "немыслимость" для интеллигенции вековой точки зрения русского народа. Вследствие этого героическое "хождение в народ" привело к самым печальным результатам и унесло не одну тысячу молодых жизней; трагизм положения русского интеллигента, отмеченный еще Герценом, всегда заключался во враждебном отношении к нему того самого народа, за которого он отдавал все свои силы и жизнь. Красноречивыми иллюстрациями этого факта могут служить рассказы Глеба Успенского (например, "На травке", "Бог грехам терпит", "Подозреваемые"). Почему русская интеллигенция так увлекалась героической жертвой себя на благо народа? Это была всесильная реакция писаревщине и теориям "мыслящих реалистов", которые, признавая свой долг народу, считали возможным уплатить его личным совершенствованием. "Кающиеся дворяне" семидесятых годов не могли довольствоваться столь малой и легкой уплатой; они

отдали всех себя на непосредственное служение тому же народу.

В шестидесятых годах на арену общественной жизни России "пришел разночинец"; около того же времени окончательно определился тип "кающегося дворянина", особенно характеризующего семидесятые годы. Оба эти типа впервые анализированы Михайловским (ему же принадлежат и самые термины), и до сих пор еще этот анализ остается непревзойденным по тонкости и силе. Что такое — кающийся дворянин? И когда он впервые появился? В сущности, обозначился этот тип еще в XVII столетии. Действительно, уже в Радищеве мы видели глубоко искреннее сознание своей вины перед народом: "Звери алчные, пьявицы ненасытные, чтó крестьянину мы оставляем?..." И от Радищева это течение идет через Пнина, через декабристов, через людей тридцатых и сороковых годов — к великому дню 19 февраля 1861 года. До этого дня дворяне — западники, славянофилы, лишние люди и т. п. — работали во имя освобождения народа; с этого дня они стали работать для счастья народа, ибо на вопрос: "народ освобожден, но счастлив ли народ?" — не могло быть двух разных ответов. Более того, именно после освобождения народа интеллигентов-дворян стало особенно мучить сознание угнетенности и приниженности положения этого народа; виновными в этом они без всякого колебания признали себя — и началась тяжелая расплата. Тогда и определился окончательно тип кающегося дворянина; впервые он выразился в Писареве, а точка зрения кающегося дворянина отразилась в статье последнего "Реалисты".

Писарев образно описывает воспитание барчонка— помещика, будущего кандидата в кающиеся дворяне. Папаша продает обозы пшеницы, и на эти деньги его нежный отпрыск получает гувернера, книги, глобусы, аспидные доски, перья, а впоследствии ежегодно поглощает горы пшеницы, обращенной в костюмы, в театральные билеты, в профессорские лекции... Вот наконец молодой дворянин начинает соображать, что каждая четверть пшеницы есть эквивалент труда, и труда народного; если он достаточно развит, то его не минет такое рассуждение: "Я взял взаймы чужой труд; теперь надо же уплачивать этот долг" (*Писарев*. Соч., IV, 121—123). Сознание своего *долга народу* есть первый признак кающегося дворянина. Как уплатить этот долг? Мы знаем, что на это Писарев отвечал теорией самосовершенствования, а семидесятники — теорией хождения в народ и мировоззрением крити-

ческого народничества. Дело пока не в решении вопроса, а в самой его постановке. "Если я, "интеллектуальный" человек, сознал, что интеллект мой и все связанные с ним наслаждения куплены ценою "пота многих", то каково должно быть мое поведение?" — вот в чем кардинальный вопрос (*Михайловский*. Соч., III, 488).

Семидесятники-практики решили этот вопрос хождением в народ, теоретики — своеобразным и характерным построением мировоззрения. Здесь мы пользуемся случаем подчеркнуть еще раз одно из основных положений семидесятых годов, заключающееся *в предпочтительности социальных реформ перед политическими;* с этим приматом социальных реформ мы уже встречались у Герцена, так что критическое народничество только окончательно формулировало и воплотило носившуюся в воздухе идею. Принятие такого положения уже само по себе было отчасти уплатой долга кающимся дворянином народу, и в этой своей части критическое народничество, несомненно, было идеологией кающегося дворянства. Конечно, интеллигенция желала и ждала политических реформ (свободы совести, свободы слова, свободы личности и человека), но *если* эти реформы будут служить только благу интеллигенции, а не народа, то не нужно этих реформ и новых прав. "Да будут они прокляты, *если* они не только не дадут нам возможности рассчитаться с долгами, но еще увеличат их!" (Ib., I, 869). Крайнее проявление этой мысли увековечилось в знаменитой и теперь уже затасканной фразе: "Пусть секут! — мужика секут же" (см. Ib., IV, 949—952); эта фраза, которую, конечно, только очень неостроумные люди могли понимать буквально, показывает, что кающиеся дворяне семидесятых годов готовы были отказаться от политических реформ, от всякого увеличения своих прав, *если* они, в свою очередь, увеличат долг народу. В этом подчеркнутом нами "если" — вся загадка; действительно, могут ли прогрессивные политические реформы отрицательно повлиять на социальное положение народа и увеличить рознь между ним и интеллигенцией? Более того: могут ли социальные реформы быть выполнены сами по себе, независимо от реформ политических? Народники не колеблясь отвечали на это утвердительно, и этот ответ — особенно подчеркиваем это — был неразрывно связан с их верой в возможность особого пути развития России. И в этом опять-таки была тяжелая и горькая ошибка народничества, ибо социальные реформы могут стоять

крепко только под покровом реформ политических, а политические, в свою очередь, прочно стоят только на фундаменте социальных реформ.

## VI

Эта сторона мировоззрения критического народничества — всецело дело рук кающихся дворян; разночинцы не могли разделять такой точки зрения. Действительно, совесть разночинца была спокойна, на нем не лежало никакого долга народу, ему не в чем было каяться. Кающийся дворянин испытывал "чувство *личной* ответственности за свое *общественное* положение" (Ib., IV, 279), разночинец, наоборот, мог признавать только чувство общественной ответственности за свое личное положение. Именно поэтому разночинец проклинал общественные порядки и условия, исковеркавшие и изломавшие его жизнь, и стремился к их изменению; кающийся же дворянин сперва обращал главное внимание на самосовершенствование, желая искупить свою вину святостью личной жизни; отсюда и его пренебрежение к политическим реформам ("если..." и т. д.), чего не могло быть в разночинце. Все это привело к тому, что в конце шестидесятых годов кающиеся дворяне увлеклись теориями Писарева, который пытался механически соединить основные точки зрения и кающихся дворян и разночинцев.

Но хотя между кающимися дворянами и разночинцами и были точки соприкосновения, однако, вообще говоря, точки зрения их были глубоко различны. Михайловский, прошедший в шестидесятых годах и через идеологию кающихся дворян и через писаревщину, высказывает, что от окончательного погружения в последнюю его (и вообще кающегося дворянина) спас разночинец. Если кающиеся дворяне поставили во главу угла принцип о примате социального и о зловредности политического, то разночинцы первыми должны были взбунтоваться против такой мысли. Они и взбунтовались, и бунт этот отмечает собою границу между двумя половинами семидесятых годов. Первая половина семидесятых годов отмечена влиянием кающегося дворянства: это — эпоха хождения в народ, эпоха бунтарства и троглодитства; вторая половина семидесятых годов отмечена влиянием разночинства: это — эпоха политической борьбы, борьбы за свободу.

Такая формула, конечно, слишком лапидарна и не может пониматься буквально; надо иметь в виду, что

кающиеся дворяне пошли рука об руку с разночинцами во второй половине семидесятых годов в области практической работы; в области же теории оба эти течения сошлись в критическом народничестве, так как *интересы народа* были тем опорным пунктом, на котором могли сойтись и разночинец, и кающийся дворянин; "интересы народа стали нам (т. е. разночинцам и кающимся дворянам) дороги по двум различным причинам: одним — по близости к народу, другим — по оторванности от него" (Ib., III, 772; см. еще II, 623, 647—8, 649; IV, 322; VI, 348 и др.). Оба эти типа создали одно общее мировоззрение, на различных частях которого легко проследить большее или меньшее влияние той или другой стороны; но теперь же необходимо еще раз подчеркнуть главную разницу между воззрениями этх двух частей интеллигенции. Дело заключается в ультраиндивидуализме разночинцев и в антииндивидуализме кающихся дворян.

Действительно, кающихся дворян характеризуют, главным образом, два принципа: *примат социального над политическим*, а также *примат социального над индивидуальным*. Последнему не противоречит их постоянное стремление к личному самосовершенствованию, которое считалось только средством для скорейшей расплаты с моральными долгами и для достижения социального идеала. Слишком очевидно, что оба эти примата носят вполне антииндивидуалистический характер: согласно первому примату, этические права личности (ибо элементарные политические права суть прежде всего этические и само право есть minimum этики) приносились в жертву Молоху "общего блага", то есть социальным идеалам, а, согласно второму примату, социальные идеалы считались главной целью, поставленной перед индивидуальностью. "Долг народу" стоял впереди всего и требовал от личности самообуздания и самосовершенствования.

Разночинцы стояли на диаметрально противоположной точке зрения, признавая примат индивидуального над социальным, в чем они часто доходили до границ ультраиндивидуализма, как мы это видели в писаревщине и нигилизме. Михайловский выразил все это своим знаменитым противопоставлением совести и чести: представителем работы совести был кающийся дворянин, представителем работы чести — разночинец. Совесть и честь — понятия типически различные. "Совесть требует сокращения бюджета личной жизни и потому в крайнем своем развитии успокаивается лишениями, оскорбле-

ниями, мучениями; честь, напротив, требует расширения личной жизни и потому не мирится с оскорблениями и бичеваниями... Работе совести соответствуют обязанности, работе чести — права" (Ib., V, 115). Однако и сам Михайловский указывает, что "работа совести и работа чести отнюдь не исключают друг друга: между ними возможно практическое соглашение"... Оно и осуществилось в семидесятых годах: *критическое народничество было синтезом антииндивидуалистической идеологии "уязвленной совести" кающихся дворян и ультраиндивидуалистической идеологии "возмущенной чести" разночинцев.*

И кающиеся дворяне, и разночинцы сошлись друг с другом в своем понимании интересов народа. "Народ освобожден, но счастлив ли народ?" — вот центральный вопрос интеллигенции семидесятых годов, и ответ на него мог быть только отрицательным. Человек освобожден, нужно освобождать личность в народе! — таков был боевой клич новой эпохи. "Вообще я думал, — рассказывает про себя Тяпушкин (из очерка Гл. Успенского "Волей-неволей"), — что потребуется масса народу, нужного в то мгновение для освобожденной деревни на всякую потребу, на службу началу обновления, началу личности. Да, я убедился тогда, что в этом служении — начало нашей русской интеллигентной личности, начало нашего эгоизма".

Служение народу было основой практического народничества, так же как признание особого пути развития России составляло фундамент народнической теории. Здесь возникал серьезный вопрос: *как* служить народу? Служить ли его *интересам* или его *мнениям?* Критическое народничество стало на первую точку зрения, догматическое народничество склонилось ко второй. К чему привела эта вторая точка зрения, достаточно известно: пришлось идеализировать народ, пришлось догматически перенять совершенно чуждые интеллигенции взгляды, пришлось из идеала сделать себе идола; отсюда вышли и "опрощение" Л. Толстого, и "почвенные теории" Достоевского, и идолопоклонничество толстовцев. Критическое же народничество поставило во главу угла интересы народа и выработало критерий для определения этих интересов.

Прежде всего оно задалось вопросом, не поднимавшимся раньше: *что такое — народ,* как выделить эту группу из разнокалиберного состава нации? "Народ — это мужик", — не задумываясь, отвечали представители догматического народничества. "Народ — это

труд", — ответило народничество критическое. Кто трудится, тот принадлежит к народу, интересы народа — это интересы труда. Этот критерий неразрывно связывался с указанным выше синтезом личности и общества, заключавшимся в отождествлении интересов личности с интересами народа. Наряду с этим очевидно, что к буржуазии народничество относилось более чем недружелюбно: буржуа и рантьер — это именно тот человек, который не входит в народ, ибо стрижка купонов — не труд. В этом буквальном смысле народничество есть глубоко *антимещанская* теория, ибо главным желанием его было именно недопущение буржуазии и ее развития в России, в народе, в общине. Но в этом была и трагедия народничества, так как именно в семидесятых годах буржуазия пустила в России крепкие корни.

## VII

"Ясно видно, что внутренний процесс гражданского развития в России начнется не прежде, как с той минуты, когда русское дворянство обратится в буржуазию", — писал умирающий Белинский в 1848 году. Процесс этого обращения начался вскоре после 19 февраля 1861 года: дворянство пошло на убыль и отчасти, действительно, принуждено было обратиться в буржуазию; в то же самое время начался процесс образования буржуазии и в нижнем этаже здания: происходило дифференцирование в самой общине и там нарождался класс деревенских буржуа, кулаков и мироедов. Наконец в шестидесятых годах и купец получил право приобретения земельной собственности в деревне, так что семидесятые годы характеризуются *усилением и ростом мещанства* в буквальном, сословном смысле этого слова. Отмена крепостного права есть в то же самое время начало перехода России от натурального хозяйства к меновому и денежному (в землевладельческом классе); отсюда и рост торгово-промышленной буржуазии семидесятых годов. Как к этому отнеслось народничество, мы уже знаем: начало "буржуазии" оно противопоставило началу "интеллигенции" (см., напр., *Михайловский*. Соч., V, 541—546). В семидесятых годах интеллигенции был страшен не "дикарь высшей культуры", этический мещанин, а представитель низшей культуры — "чумазый", к борьбе с которым она призывала неустанно. "...Идет чумазый! Идет и на вопрос: что есть истина?

— твердо и неукоснительно отвечает: распивочно и на вынос!" — так комментировал нарождение сословного мещанства Салтыков. Идут Колупаевы и Разуваевы, идут кабатчики, подрядчики, железнодорожники и прочие "мироедских дел мастера": "Вся цивилизованная природа свидетельствует о скором пришествии вашем. Улица ликует, дома терпимости прихорашиваются"... А сословное дворянство ("отставные крепостных дел мастера"), недавно освобожденный крестьянин, наконец, даже интеллигент — все они жмутся и думают: "Придет чумазый, с головы до ног наглый, с цепкими руками, с несытой утробой — придет и слопает! Только и всего!" (*Салтыков*. "Убежище Монрепо", 1878—1879 гг.).

Откуда такая ненависть к нарождающейся российской буржуазии, к "чумазому"? Разгадка лежит в роли буржуазии и в толковании этой роли народничеством. Положительный ли фактор — буржуазия? В конце XVIII века в Европе буржуазия была интеллигенцией и обратно: буржуазия боролась за свободу человека и вела за собой все остальные классы общества; тогда ее интересы временно совпадали с интересами трудящихся классов. Но, как известно, не прошло и полувека, как народ и буржуазия разошлись по диаметрально противоположным направлениям, что и показали с достаточной очевидностью события 1848 года. Так было в Европе. В России интеллигенция сыграла совершенно особенную роль, но ею никогда еще не была буржуазия; не могло этого быть и в ближайшем будущем. Нельзя было также ожидать, что работа русской буржуазии будет почему-либо более благотворной для интересов народа, чем это было в Европе в середине XIX века: стремления буржуазии везде и всегда были и будут одинаковыми, это — стремления к ренте, к концентрации капиталов, и наши доморощенные Колупаевы и Разуваевы ничего нового не выдумали бы. "Наши буржуа, — сдержанно иронизирует Гл. Успенский, — не могут выдумать какой-нибудь обстановки жизни или дать ей какое-нибудь иное содержание, кроме той обстановки и того содержания, которые вообще свойственны типу буржуа. Русский заяц — точно такой же заяц, как и заяц-англичанин, и вовсе нет того, чтобы наш заяц летал, а английский пел; оба они — зайцы, и все у них заячье, как две капли воды" ("Скучающая публика", "Верзило"). Заячьи идеалы накопления — в этом весь Колупаев, только с лисьей хитростью и с волчьим аппетитом.

Русская буржуазия семидесятых годов была глубоко отрицательным фактором в развитии *народной* жизни уже по одному тому, что интересы ее и народа были противоположны: она шла войной на только что освобожденного крестьянина, на работника-интеллигента, на все трудящиеся классы общества. Народники с горечью замечали, что "период помещичьего закрепощения канул в вечность; наступил период закрепощения чумазовского" (Салтыков). Полезна ли для государства конденсация и концентрация капиталов в руках буржуазии — это для народничества было безразлично; что за дело до *нации,* когда страдает *народ?* Конечно, можно доказывать, что это — весьма близорукая точка зрения, что развитие буржуазии есть необходимый фазис общего экономического развития страны, что, не пройдя этой ступени, страна не может дорасти до необходимейших политических и общественных реформ, которые одни только и могут обеспечить интересы того же народа и т. д., и т. д. Все это в восьмидесятых и девяностых годах высказали русские марксисты, и об этом речь впереди; но нельзя не заметить, что *в свое время критическое народничество было совершенно право.* Оно основывалось на своем центральном убеждении возможности особого пути экономического развития России, и убеждение это не могло быть опровергнуто никакими теориями, а исключительно противоречащими ему фактами.

Так это отчасти — но только отчасти — и случилось в конце семидесятых годов. Пусть говорят, что убеждение это было ненаучным, что вера *в возможность* недостойна серьезной теории и пр.; все это малоубедительно. Народники имели перед своими глазами *факт* — факт беспримерного значения в государстве интеллигенции (ведь и само понятие это специфически русское), и интеллигенции антибуржуазной; они были в полном праве допустить возможность и иного значения для России буржуазии: интеллигенция в России значила гораздо больше, чем в Европе, буржуазия могла значить меньше. Но независимо от этого всего — и это главное — народничество было вполне право в своем отношении к нарождающемуся мещанству уже по одному тому, что главнейшей задачей народничества было благо *реальной личности,* а не абстрактного человека. Буржуазия приносила личности непосредственный вред: смотреть на это сквозь пальцы в чаянии великих милостей с ее стороны к абстрактному человеку (и то в далеком будущем) могла бы

лишь сухая и безжизненная кабинетная теория, каковой никогда не было критическое народничество.

Впоследствии выяснились ошибки критического народничества: оно придавало слишком большое значение силам интеллигенции, оно придавало слишком мало значения с достаточной ясностью происшедшей к тому времени дифференциации классов. Преувеличение значения интеллигенции перешло к народничеству по наследству от Писарева и Лаврова; недостаточно ясное разграничение классов народа было ошибкой самого народничества. Народ — это все трудящиеся классы общества, и интересы его тождественны с интересами каждой трудящейся личности: давая такое определение, народничество забывало старую сказку о том, что горшечник радуется засухе в то самое время, когда пахарь молит Бога о дожде, — настолько различны их интересы, хотя оба они — представители труда, а значит, и представители народа.

Но тут же необходимо указать и на те стороны народничества, которые подвергались наиболее резкому осуждению и которые, однако, сохранили свою силу до настоящего времени. Таков, например, отмеченный выше вопрос о роли русской буржуазии. Мы видели, что народничество второй половины семидесятых годов стремилось к достижению политической свободы прежде, чем русская буржуазия успеет окрепнуть и сплотиться. Против этого взгляда резко восстали русские социал-демократы восьмидесятых и девяностых годов, обвиняя народничество в утопичности и доказывая (вслед за Белинским), что политическая свобода в России будет достигнута только вместе с нарождением сильной и сплоченной буржуазии. События начала XX века показали, что это далеко не так. К этому времени русский пролетариат стал действительно крупной социальной силой, но русская буржуазия не успела к этому времени ни сплотиться, ни сорганизоваться настолько, чтобы стать решающей силой (как это предполагали русские с.-д.); вследствие этого, во-первых, русская политическая революция получила ярко демократическую окраску, и вследствие этого, во-вторых, критическое народничество, казалось бы, окончательно разбитое в эпоху восьмидесятых и девяностых годов, снова почувствовало почву под ногами. Социал-революционерство конца XIX и начала XX века воскресило собой лучшие заветы критического народничества.

Впрочем, и об ошибках, и о заслугах народничества речь еще впереди; здесь мы хотели только немногими штрихами очертить главнейшие стороны этой замечательной эпохи. Мы видели их. Это прежде всего постепенное отмирание натурального хозяйства и нарождение денежного; это — рост и усиление буржуазии, но в то же время это — антимещанство эпохи вообще и антибуржуазность ее в частности. Это, далее, — сплетение идеологий кающегося дворянина и разночинца, сознание долга народу и стремление уплатить его — со стороны первого и сознание долга общества и стремление получить его — со стороны второго. Это — антииндивидуалистический примат социального над политическим и индивидуальным у кающихся дворян, это — ультраиндивидуалистический примат индивидуального и политического над социальным у разночинцев.

Михайловский сумел синтезировать антииндивидуализм кающихся дворян и ультраиндивидуализм разночинцев признанием примата личных идеалов над общественными ("правила личной нравственности выше правил общественного поведения" — см. Соч., IV, 462—464) и в то же время указанием тождественности интересов личности и народа. Таким образом, в конечном счете из антииндивидуализма кающихся дворян и ультраиндивидуализма разночинцев в семидесятых годах сформировалась целая и стройная индивидуалистическая система критического народничества Михайловского. Познакомившись с этим замечательным построением русской общественной мысли, вплотную подошедшим к проблеме индивидуализма и пытавшимся дать окончательное решение этой проблемы, мы будем иметь полное и ясное понятие о внутреннем содержании эпохи семидесятых годов.

Прежде чем перейти к детальному изучению мировоззрения Михайловского, нам необходимо остановиться на одном из его наиболее замечательных предшественников, которого выше мы уже назвали знаменосцем русской интеллигенции семидесятых годов. Мы говорим о Лаврове, мировоззрение которого является соединительным звеном между теориями Герцена, с одной стороны, и Михайловского — с другой.

# Глава XIX
# Лавров

## I

В истории русской общественной мысли Лавров имеет важное, но только ”промежуточное” значение; это, впрочем, отнюдь не сводит Лаврова на второстепенное место по его значению для русской интеллигенции. Значение Лаврова в истории русского общественного движения не может быть оценено достаточно высоко; здесь ему по праву принадлежит первое место, как ”Тиртею русской революции” и ветерану международного социализма; в этой области Михайловский, по условиям русской жизни, не мог, конечно, занять место рядом с эмигрантом Лавровым. Но в истории русской общественной мысли их положение как раз обратное: Лавров, правда, был во многом предшественником Михайловского, но последний создал такую цельную и гармоничную систему, перед которой мировоззрение Лаврова неизбежно является эклектичным и недостаточно ярким.

Не надо, однако, забывать, что эклектизм Лаврова все же является громадным шагом вперед от Писарева и его противоречивых теорий. Мы уже имели случай заметить, что в истории русской интеллигенции Писарев сыграл роль, аналогичную роли Карамзина в конце XVIII века: мировоззрение обоих было шагом назад от их предшественников (Радищева и Чернышевского), но имело громадное значение в деле создания новых кадров русской интеллигенции. Лаврову предстояло объединить эти кадры под одним общим знаменем, дать им под ноги твердую почву социологической теории. Он это сделал еще в 1868—1869 гг. в своих знаменитых ”Исторических письмах”.

”Исторические письма” прославили имя их автора; после их появления Лавров сразу стал признанным вождем русской интеллигенции и занял в первых ее рядах место непосредственно вслед за Герценом и Чернышевским. Изучая социологические воззрения Лаврова, нетрудно убедиться, что в ”Исторических письмах” заложен фундамент его мировоззрения. Познакомившись в начале

семидесятых годов с Марксом, Лавров во многом переработал свои экономические воззрения, не изменив существенно оснований своей социологической теории; и во "Вперед!"* (1873—1876), и в своей последней посмертной работе ("Задачи понимания истории", 1900 г.) Лавров в главном и общем твердо стоял на точке зрения "Исторических писем".

Мы уже имели однажды случай отметить, что было написано на знамени Лаврова, какова была центральная мысль "Исторических писем" (см. т. 1, Введение): Лавров проповедовал активную борьбу критически мыслящих личностей за идеалы физического, нравственного и умственного развития человека. Выяснить направление этого процесса развития и сорганизовать разбродную интеллигенцию конца шестидесятых годов в одно стройное целое для стихийного движения к намеченной цели — такова была главная практическая задача "Исторических писем", организация интеллигентских сил — таково было насущное требование момента.

Писаревская теория "кружковщины", с ее стремлением к саморазвитию и самосовершенствованию, сыграла свою роль, послужив к усилению интеллигентных рядов; но она выродилась в типичный ультраиндивидуализм и совершенно не была пригодна для семидесятых годов, когда на очереди стоял вопрос о синтезе взглядов кающихся дворян и разночинцев, антииндивидуалистических и ультраиндивидуалистических теорий. Точка зрения Лаврова резко противоречила поэтому писаревской "кружковщине"; Лавров требовал создания интеллигентских групп, но групп дисциплинированных, каждый член которых тесно связан со всеми другими общей поставленной целью. Практическая задача — организация интеллигенции — была так дорога Лаврову, что для разрешения ее он, типичный индивидуалист, как мы это увидим ниже, резко восстающий против жертвы личности обществу, готов пожертвовать личностью — интеллигенции, группе критически мыслящих личностей, ради достижения указываемых им практических целей.

Личность должна раствориться в объединенной и организованной группе критически мыслящих личностей. Наиболее энергичные, наиболее способные, наиболее "индивидуальные", критически мыслящие личности для успешной борьбы неизбежно должны группироваться, заявляет Лавров: "Именно этим людям, самостоятельно думающим, самостоятельно действующим, привыкшим к нравственному уединению, надо теперь сойтись, спло-

титься вместе, думать сообща, действовать сообща, организовать нечто сильное, единое, но сильное коллективной силой, единое абстрактным единством; их же индивидуальность, которую они уберегли от затягивающего влияния рутины, индивидуальность, к которой они так привыкли, которой они так дорожили, должна исчезнуть в общем направлении мысли, в общем плане действия. Они создают организм, но сами в нем сходят в положение органов. И это они делают добровольно..." "...Каждый должен смотреть на себя, как на орган общего организма; он — не безжизненное орудие, не бессмысленный механизм, но он — все-таки *только* орган; он имеет свое устройство, свои отправления, но он *подчинен* единству целого. Это — условие, и неизбежное условие, жизни организма. Это условие согласного действия, условие победы..." ("Исторические письма", изд. 1905 г., с. 144, 146).

Конечно, здесь речь идет только о партийной дисциплине, но все-таки все это место в высшей степени характерно: не признавая организмом народ, общество, государство и требуя равноправия с ними личности, Лавров в то же время признает организмом *партию* и сводит в ней личность до положения *только* органа!.. В этом сказалась, быть может, ярче всего нарождающаяся реакция писаревщины; вообще же говоря, социологический индивидуализм Лаврова стоит вне всякого сомнения.

## II

Подобно Герцену, а впоследствии Михайловскому, Лавров никогда не придерживался теории того крайнего социологического номинализма, в котором многие склонны были обвинять этих величайших представителей старого народничества. Лавров всегда был непримиримым противником крайнего социологического номинализма и крайнего социологического реализма. В шестом из своих "Исторических писем" ("Культура и мысль") Лавров отчетливо определяет свое отношение к этим вопросам и к связанной с ними проблеме личности. Быть может, говорит он, читатель, "видя большое значение, придаваемое мною личности в истории, заподозрил автора этих писем в склонности к индивидуализму в том именно смысле этого слова, который придан ему знаменитым когда-то французским социалистом (Лавров говорит про Луи Блана). Я недолго остановлюсь на этом вопросе, потому что считаю его более вопросом о словах,

чем о деле" (Ib., с. 109). Действительно, определение термина "индивидуализм", данное Луи Бланом, принимало за неоспоримый факт антиобщественные тенденции индивидуализма, как это мы уже имели случай отметить выше, приводя дословно все определение. Односторонность этого определения и имеет в виду Лавров, заявляя, что спор об индивидуализме есть прежде всего спор о словах: стоит дать более широкое определение — и индивидуализм утратит ту антиобщественную окраску, которая придана ему Луи Бланом. (Напомним читателю про споры Луи Блана с Герценом, основанные на совершенно различном понимании индивидуализма.)

Под индивидуализмом и Герцен и Лавров понимали принцип главенства интересов реальной личности при неизбежной и тесной связи ее с обществом; общество в этом случае рассматривается и не с крайней номиналистической, и не с утрированно "органической" точки зрения. При таком понимании вопроса всякое "обвинение" в индивидуализме оказывается основанным на песке. "Индивидуализм, как его понимает Луи Блан, — замечает по этому поводу Лавров, — был стремлением *подчинить* общее благо личным эгоистическим интересам единиц, так же как общественность, с его точки зрения, склоняется к *поглощению* личности, в ее особенности, интересами общества. Но личность лишь тогда подчиняет интересы общества своим собственным интересам, когда смотрит на общество и на себя как на два начала, *одинаково реальные* и соперничествующие в своих интересах. Точно так же поглощение личности обществом может иметь место лишь при представлении, что общество может достигнуть своих целей не в личностях, а в чем-то *ином*. Но и то и другое — призрак..." (Ib., с. 109—110).

В этом отрицательном отношении к социологическому реализму сказывается начало борьбы с органической теорией общества — борьбы, составившей одну из главных заслуг Михайловского в первой половине семидесятых годов; предшественником его, как видим, был Лавров. "Общество вне личностей, — заявляет он, — не заключает ничего реального"; однако такое заявление ошибочно было бы понимать в духе крайнего социологического номинализма, признающего общество только арифметической суммой входящих в его состав индивидов: такое понимание опровергается, по Лаврову, хотя бы лишь одним фактом наличности общих интересов между отдельными индивидами, что уже создает некото-

рую социально-психическую связь в общественной ткани. Поэтому "ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов", но в то же время "общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях". Отсюда требование синтеза между личностью и обществом: "Истинная общественная теория требует не *подчинения* общественного элемента личному и не *поглощения* личности обществом, а *слития* общественных и частных интересов". А отсюда, наконец, следующее решение проблемы индивидуализма: "Личность должна развить в себе понимание *общественных* интересов, которые суть и *ее* интересы; она должна направить свою деятельность на внесение истины и справедливости в общественные формы, потому что это есть не какое-либо отвлеченное стремление, а самый близкий эгоистический *ее* интерес. *Индивидуализм* на этой ступени становится осуществлением общего блага помощью личных стремлений, но общее благо и не может иначе осуществиться. *Общественность* становится реализированием личных целей в общественной жизни, но они и не могут быть реализированы в какой-либо другой среде" (Ib., с. 110; курсив везде Лаврова).

## III

Такое решение проблемы индивидуализма характерно не только для семидесятых годов: мы встречались с ним уже и у Белинского, и у Герцена; развитие идей Лаврова мы найдем дальше у Михайловского. Однако Герцен исходил из совершенно иных основных положений: главное внимание его было обращено на сопоставление не индивидуализма и общественности, а индивидуализма и мещанства, его точка зрения была не столько социологическая, сколько этическая. После него Чернышевский обратил главное внимание на социально-экономическую сторону проблемы, как того требовали практические интересы дня. Лавров первый из главарей нашего старого народничества сосредоточил свое внимание на решении проблемы индивидуализма с теоретико-социологической точки зрения, явившись и в этом отношении ближайшим предшественником Михайловского.

В своих решениях проблемы индивидуализма Лавров и Михайловский иногда шли рука об руку, иногда расходились в противоположные стороны, но оба они соединяли в себе величайший индивидуализм с безусловной общественностью — и это было характерным признаком

народничества семидесятых годов, до сих пор еще непонятным для многих исследователей той эпохи[1]. Признавая примат личности над обществом, семидесятники в то же время вели энергичную борьбу с уродливыми проявлениями крайнего индивидуализма предшествующей эпохи; признавая необходимость общественности, они в то же время восставали против подавления личности обществом во имя каких бы то ни было фикций. Право отдельной личности на самоопределение было для Лаврова — равно как раньше для Герцена и после для Михайловского — истиной самоочевидной. "Где право, отрицающее *мое* право на это? — спрашивает Лавров. — В целом обществе? Но это — абстракт, который, как абстракт, против меня, существа реального, не имеет ровно никакого права, а в своем реальном содержании распадается на личности, имеющие не более права, чем и я..." (Ib., с. 130).

В таком решении, подчеркиваю это еще раз, нет того крайнего социологического номинализма, в котором был грешен даже Чернышевский. Однако нельзя не указать на то, что Лавров уже с чрезмерной легкостью рассекал гордиев узел проблемы индивидуализма; решение этой проблемы представлялось ему очень простым. "Факты истории показывают, — пишет он, — что нет непримиримого противоречия между крепкой общественной связью и сильной работой мысли в среде общества, и что личная мысль может работать производительно не только в направлении противоположения интересов личности интересам общества, в направлении эксплуатации общества личностью, но также и в направлении солидарности между развитой личностью и обществом, к которому она принадлежит... Рядом с борьбой мысли против общественных привычек является в истории работа мысли на развитие общественной прогрессивной цивилизации. Рядом с борьбой интересов за существование, за обогащение, за монополию наслаждений мы видим противодействующие этой борьбе подвиги сознательной службы общественному делу, целые существования, посвященные усилению солидарности между людьми..." (Ib., с. 336—337).

Все это так, но напрасно было бы думать, что это решает проблему индивидуализма с какой бы то ни было

[1] См., например, в книге Андреевича "Опыт философии русской литературы" недоумение по поводу таких якобы противоречивых построений народничества семидесятых годов.

стороны; вопрос гораздо сложнее, чем, по-видимому, полагал Лавров, и это очень скоро показал Михайловский своей теорией "борьбы за индивидуальность", доказывая, что интересы личности и общества (развивающегося по "органическому типу") диаметрально противоположны и непримиримы. От положительного решения проблемы индивидуализма Лавровым Михайловский перешел к резко отрицательному ее разрешению и этим показал, что окончательное теоретическое и практическое решение этой проблемы — дело далекого будущего.

## IV

Еще Герцен заметил, что проблема индивидуализма входит, как составная часть, в проблему прогресса, и потому впервые вплотную подошел к решению этой последней проблемы. Мы видели, что установившееся мнение о безусловной пессимистичности понимания Герценом хода всемирной истории не вполне соответствует действительности. Напомним вкратце основные положения герценовской теории прогресса. Герцен начинает с заявления, что "...отказаться от развития невозможно... Наша цивилизация — лучший цвет современной жизни"; но в то же самое время он подчеркивает, что не всякое развитие, не всякий *процесс* истории есть *прогресс,* и в этом корень герценовского пессимизма по отношению не к прошлому и настоящему, а к будущему всемирной истории. Наша цивилизация — лучший цвет исторического процесса, пусть так, "но какое же это имеет отношение к осуществлению наших идеалов, где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?". Полное отрицание телеологизма, объективного или субъективного безразлично, — вот основная точка зрения Герцена; мы видели, что для него само выражение "цель прогресса" есть уже явный nonsens. "Что, эта цель — программа, что ли, или приказ? Кто его составил, кому он объявлен, обязателен он или нет?.." Цель исторического процесса — каждый данный момент; цель истории — мы с вами *плюс* настоящее всего существующего; каждое поколение, каждый человек — цель сами для себя, хотя бы "с точки зрения истории" они были только переходом, звеном цепи прогресса. Мы подчеркивали, что, стоя на этой точке зрения полного отрицания телеологизма, Герцен смотрел на прогресс не

в периоде его процесса, im Werden[1], а в его поперечном сечении данной минуты, im Sein[2]. Прогресс — не цель, а последствие, заявлял Герцен, совершенно отстраняя принцип целесообразности и рассматривая вопрос только с точки зрения начала причинности.

Лавров сделал громадный шаг вперед от этой глубоко интересной, но ошибочной точки зрения Герцена тем, что указал на возможность отрицания объективного телеологизма одновременно с принятием телеологизма субъективного; говоря другими словами, он стал родоначальником "субъективной школы" в русской социологии. Об этом "субъективном методе", "субъективной точке зрения" речь будет в следующей главе, теперь же мы только в общих чертах укажем, что́ нового внес Лавров в разрабатываемую русской общественной мыслью теорию прогресса.

Лавров начинает с того, что категорически признает процесс истории прогрессом: "В процессе истории мы неизбежно видим *прогресс*", заявляет он, отграничивая себя этим от типичного антителеологиста Герцена. Однако это заявление не вдвигает Лаврова в ряды объективных социологов, отождествляющих прогресс с эволюцией; наоборот, Лавров является родоначальником русской субъективной социологии. Он признает телеологичность исторического процесса, но телеологичность не объективную, а субъективную.

"Многие мыслители, — говорит Лавров, — заметили прогресс в мысли человечества, заключавшийся в том, что человек, представлявший себя прежде центром всего существующего, сознал впоследствии себя лишь одним из бесчисленных продуктов неизменного приложения законов внешнего мира; в том, что от субъективного взгляда на себя и на природу человек перешел к объективному. Правда, это был прогресс крайне важный, без которого наука была невозможна, развитие человечества немыслимо. Но этот прогресс был только первый шаг, за которым неизбежно следовал второй: изучение неизменных законов внешнего мира *в его объективности* для достижения такого состояния человечества, которое субъективно сознавалось б, как лучшее и справедливейшее... Человек снова стал центром всего мира, но не для мира, как он существует сам по себе, а для мира, понятого человеком, покоренного его мыслью и направленного к его целям" (Ib., с. 10).

---

[1] В становлении *(нем.)*.
[2] В бытии *(нем.)*.

Забежим несколько вперед и укажем, как впоследствии Михайловский развил и разработал эту точку зрения, разделяя социальное развитие человечества на фазисы объективно-антропоцентрический, эксцентрический и субъективно-антропоцентрический: в первом фазисе "человек считает себя объективным, безусловным, действительным, извне поставленным центром природы", во втором — человек ставит над собой отвлеченные категории, а себя отстраняет на второе место; наконец, в третьем фазисе "история снова выдвигает человека центром вселенной", "человек опять становится центром вселенной", но не объективно, а субъективно. Как мы увидим впоследствии подробнее, в построении своей теории Михайловский следует за Лавровым вплоть до тождественности выражений, указывая далее, что параллельно трем фазисам социального развития меняется и точка зрения человека на целесообразность: в первом фазисе царит объективный телеологизм, уверенность в том, что "все создано для человека", что вселенная — средство, а человек — цель; во втором периоде господствует то воззрение, что цели Провидения лежат не в человеке, а во вселенной; наконец, в третьем периоде имеет место субъективный телеологизм: "Я — не цель природы, — говорит тогда человек, — природа не имеет и других целей. Но у меня есть цели, и я их достигну..." В этих словах нетрудно видеть дальнейшее развитие точки зрения Лаврова, которую он и сам выяснил достаточно подробно, как это мы сейчас увидим.

## V

Процесс истории есть прогресс. Утверждая это, Лавров избежал герценовской ошибки смешения категорий причинности и целесообразности; он понимал всю логическую и гносеологическую несостоятельность фразы Герцена: "Прогресс — не цель, а последствие". Для Лаврова прогресс есть следствие, но в то же время имеет цель: к прогрессу, как следствию, применима категория сущего; прогресс, как процесс, стремящийся к некоторой цели, телеологичен и подчинен категории должного. Поэтому к социальным явлениям неизбежно приложение этического критерия: каждое явление должно рассматриваться не только с точки зрения его необходимости как следствия в причинном ряду, но и с точки зрения его этической стоимости. С одной стороны, "мы, с нашим нравственным идеалом, определяющим перспективу про-

цесса истории, становимся в конец этого процесса; все предыдущее становится к нашему идеалу в отношении подготовительных ступеней, ведущих неизбежно к определенной цели"; мы являемся, таким образом, концом причинного ряда и следствием процесса истории, как это заявлял еще Герцен. С другой стороны, для Лаврова очевидно, что при такой точке зрения "все явления обособляются, как благодетельные или вредные, как нравственное добро или зло" (Ib., с. 37—38) и, таким образом, сущее отделяется от должного. Нетрудно видеть во всем этом, во-первых, отрицание взгляда Герцена, во-вторых, реакцию известной нам точке зрения шестидесятых годов, в-третьих, основание той теории субъективной социологии, которая впоследствии стала связана с именем Михайловского, как наиболее яркого ее представителя.

Итак, по Лаврову, исторический процесс целесообразен (субъективно), почему и является прогрессом. Цель эту Лавров обозначает вполне определенно: "Обеспеченный труд при общедоступности удобств жизни", "систематическая наука и справедливый общественный строй", "*максимум* возможного развития для каждой личности, общественные формы, как *результат* прогресса, доступного каждой из них" — вот *конечная цель прогресса* (Ib., с. 77—78). Отсюда ясно, что Лавров не ограничивается, подобно Герцену, рассмотрением прогресса im Sein, но изучает его im Werden, понимая под ним тот исторический процесс, который стремится к только что указанной конечной цели. "Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости" — вот что́ такое прогресс по Лаврову (Ib., с. 51); "Прогресс есть процесс развития в человечестве сознания и воплощения истины и справедливости путем работы критической мысли личностей над современной им культурой" ("Отечественные Записки", 1870 г., № 2, с. 251). "Я — не цель природы... но у меня есть цели, и я их достигну" — эта фраза Михайловского, от лица человека вообще, является краткой и яркой формулировкой только что приведенных мыслей Лаврова.

Субъективный телеологизм отрицает всякую объективную целесообразность, но признает присущим человеку стремление к некоторому заранее намеченному и выработанному идеалу. "Социология должна начать с некоторой утопии", — заявлял поэтому Михайловский вслед за Лавровым, который требовал прежде всего выработки того или иного "нравственного идеала", после чего со-

циолог неизбежно вынужден "расположить все факты истории в перспективе, по которой они содействовали или противодействовали этому идеалу" (Ib., с. 37).

Подобного рода заявления вызвали впоследствии обвинения народничества семидесятых годов в дуализме сущего и должного; обвинения эти формулировал в девяностых годах ортодоксальный марксизм. Мы будем иметь случай проследить за тем, как в этом пункте он был разбит наголову людьми своего же лагеря, но лишь вооруженными критической философией; мы увидим тогда, что обвинение, направленное против субъективной социологии в подчинении сущего должному, было опровергнуто дальнейшим развитием русской мысли. Мы увидим также, что настолько же было необоснованным и обвинение в индетерминизме, якобы характерном для точки зрения Лаврова. Подобно Герцену, Лавров допускал ряд "неосуществленных возможностей" и решал в положительном смысле проблему о роли личности в истории — достаточно вспомнить его вышеприведенное определение прогресса, его теорию "критически мыслящих личностей" (изложенную нами во Введении к 1-му тому), теорию, осмеянную в девяностых годах, но в которой в настоящее время можно найти глубокое ценное зерно.

Здесь важно отметить только одно: признавая, что личность не есть quantité négligeable[1], что она "весома", Лавров в то же время неоднократно подчеркивал, что личность весома только в общественной среде. "Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать: тут взаимодействие", — говорил, как мы помним, Герцен; это взаимодействие особенно подчеркивает Лавров. "Прогресс есть рост общественного сознания, — заявляет он, — насколько оно ведет к усилению и расширению общественной солидарности; он есть усиление и расширение солидарности, насколько она опирается на растущее в обществе сознание. Органом прогресса является развивающаяся личность, вне деятельности которой прогресс невозможен, которая в процессе развития своей мысли открывает законы общественной солидарности, законы социологии, прилагает эти законы к современности, ее окружающей, и в процессе развития своей энергии находит пути практической деятельности" (Ib., с. 339). Общество создает личность, и личность так или иначе влияет на общество.

---

[1] Пренебрегаемая величина *(фр.)*.

## VI

Вот в общих чертах основание социологической теории Лаврова, которая сыграла в русской общественной мысли роль предисловия к стройной и яркой системе Михайловского, к знакомству с которой мы и переходим. Но сперва еще два слова о Лаврове как о вожде русской интеллигенции семидесятых годов. Мы видели, что в первую половину этой эпохи Лавров и Бакунин были руководителями русского общественного движения; Лавров издавал тогда знаменитый "Вперед!" (с 1873 по 1876 г.); мы увидим еще, что лавристы во многом были предтечами русских социал-демократов.

Теперь нам достаточно указать на то, что на первый план Лавровым выставлялся, конечно, вопрос социальный, политическая же реформа стояла для него на втором плане, хотя и не отрицалась совершенно. Надо, кстати, заметить, что Лавров никогда не был лавристом (по собственному его заявлению) и потому свободен от тех обвинений, которые по справедливости могут быть обращены к лавристам. Последние из пропагандистов мало-помалу обращались в типичных культуртрегеров, а в восьмидесятых годах отказались от всякой деятельности, возлагая надежды на историческую необходимость социальной революции в России. Мы увидим, что если лавристы превратились в типичных "промежуточных людей" восьмидесятых годов, то сам Лавров в то время резко восставал против такой крайней реакционной точки зрения; если лавристы отказывались от политической борьбы, то Лавров (в семидесятых годах) только отстранял ее на второй план.

Однако в то время умеренные и аккуратные лавристы дискредитировали собой самого Лаврова, влияние которого в конце семидесятых годов сходит почти на нет; его мировоззрению не хватало, во всяком случае, стройности и цельности, так как он всегда пытался соединить несоединимое и примирить непримиримое. Все это сделало его неспособным удовлетворить запросам русской общественной мысли той эпохи, и первое место в истории этой мысли занял Михайловский со своим твердым, цельным и гармоничным мировоззрением, ярче всего характеризующим русскую общественную мысль семидесятых годов.

# Глава XX
# Михайловский

## I

"Белинский роди Чернышевского, Чернышевский роди Добролюбова, Добролюбов роди Писарева" — так беззубо насмехался когда-то Погодин над деятелями шестидесятых годов. Параллельно с этой генеалогией, справедливой только для эпохи шестидесятых годов, мы установили на предыдущих страницах и более широкую идейную генеалогию: Герцен — Чернышевский — Лавров — Михайловский; с последним из деятелей этого замечательного ряда нам и предстоит теперь познакомиться.

Михайловский соединил в своем мировоззрении все положительные стороны и философско-исторической системы Герцена, и социально-экономической системы Чернышевского. Что взял он у первого, мы отчасти видели, говоря о Лаврове; у Чернышевского же он взял основной пункт его народничества — разделение понятий "нации" и "народа"; Михайловский вполне принял то положение, что часто "национальное богатство есть нищета народа". Что важнее — народное благосостояние или национальное богатство? На этот вопрос у Михайловского также не могло быть двух ответов, ибо он всецело принимал высказанный еще Чернышевским, а ранее его еще Герценом и Белинским критерий блага реальной личности. Во главу угла всякого мировоззрения должны быть положены интересы реальной личности, а не абстрактного человека — такова была, вслед за Герценом и Чернышевским, основная точка зрения и Михайловского. В эти старые формулы Михайловский внес от себя два дополнения, и дополнения эти определили собой все развитие его мировоззрения. "Народ — это все трудящиеся классы общества" — таково было первое дополнение; второе вытекало из первого и гласило, что интересы личности и интересы труда (т. е. народа) совпадают.

"...Все здание Правды должно быть построено на личности, — говорит Михайловский, — ...(но) конкретные политические вопросы представляются иногда в та-

кой сложной форме, что проследить в этой цепи за интересами и судьбами личности бывает очень трудно. В таких случаях вместо интересов личности вы поставите интересы народа или, точнее, труда" (IV, 461)[1]. Этими словами впервые формулируется, пока догматически, подчеркиваемое нами положение. Благо народа (а отнюдь не нации) — вот критериум, которым мы должны руководствоваться при проведении общественных идеалов в жизнь, точно так же как благо реальной личности (а отнюдь не абстрактного человека) должно быть критериумом наших поступков вообще. Но почему оба эти критерия совпадают? Михайловский неоднократно пытался разрешить этот вопрос. Затронув его в своих "Письмах о правде и неправде" (1877), он обратился к нему еще раз четыре года спустя в "Записках современника"; здесь он мельком указывает, что "в труде личность выражается наиболее ярко и полно" (V, 537), так что труд является главным определяющим моментом как личности, так и народа. Но очевидно, что таким мимолетным доказательством Михайловский не мог ограничиться: слишком важен был этот пункт в его мировоззрении; поэтому уже по прошествии шести лет, во второй половине восьмидесятых годов, он наконец берется за доказательство своего положения.

"...Человеческая личность, ее судьбы, ее интересы... должны стоять во главе угла нашей теоретической мысли и практической деятельности", — утверждает он по-прежнему (в этом пункте индивидуализм Михайловского стоял твердо почти полвека); но в личности надо найти "такой ее атрибут, такое свойство, которое было бы ей присуще именно, как личности, и не зависело бы ни от каких случайных определений..." Таким атрибутом не может быть ни капитал, — ибо капитал не прибавляет человеку ни на волос личного достоинства; ни талант, — ибо талант, случайный дар судьбы, не составляет необходимого элемента личности; ни происхождение, ни красота, — ибо они зависят от вкусов, нравов, обычаев, законов данного момента и не в них выражается личность. Общий атрибут личности есть только *труд*, целесообразное напряжение личных сил. "Личность выражается только в труде, который относится, может быть, к ней так же, как движение — к материи". Итак, всегда можно подставить "вместо личности ее единственное проявление — труд, сознательный, целесообразный рас-

---

[1] Цитаты по изданию 1896—1897 гг.

ход сил. Тогда *интересы личности,* оказавшиеся на оселке практики двусмысленными и даже многосмысленными, заменяются *интересами труда...*" Почему бы, — спрашивает далее Михайловский, — почему бы не поискать в этой области материалы для *общечеловеческого идеала?..* Ибо "при дальнейшем разотвлечении... интересы труда превращаются в интересы народа", так как, согласно данному выше определению, народ есть сумма трудящихся классов общества (VI, 489—491; "Литературные Воспоминания", I, 159—160 и др.).

Вот сразу и решение проблемы о синтезе личности и общества, и доказательства ведущей к этому формулы о тождестве интересов личности и народа. В этом положении мы видим центр критического народничества Михайловского, основание всех его дальнейших построений. Насколько прочен этот фундамент? Можно ли было воздвигать на нем сложное и тяжелое здание народничества? Не останавливаясь на этом подробно, мы укажем только на одну главнейшую ошибку, которая подвергала сомнению устойчивость указанной нами теории. Интересы народа, интересы труда — абстрактные, не реальные понятия; в своем определении "Народ — это трудящиеся *классы*" народничество обращало недостаточное внимание на последнее слово. Интересы различных классов трудящегося народа *могут* быть так же различны, как и интересы нации и народа. В девяностых годах на этой почве народничество потерпело частичное поражение от русского марксизма; в семидесятых же годах эта теория не вызывала возражений, тем более что она была поддержана целым рядом других, на первый взгляд вполне убедительных положений.

Надо заметить, однако, что такое решение вопроса о синтезе личности и общества применялось народничеством только к частному случаю — не вообще к государству, а только к России, то есть к такой стране, где взаимодействуют только две силы — народ и интеллигенция — и где, как предполагалось, буржуазия равна нулю. Чем дальше шло время, чем яснее становился рост российской буржуазии, тем все более и более приходилось урезать эту народническую теорию, и Михайловский сам сознал это. (Кстати сказать, некритическое народничество часто считало "нацию" за сумму "народа" и "интеллигенции"; в такой наивности Михайловский никогда не был повинен.) Что же касается проблемы синтеза личности и общества в самом общем ее виде, то Михайловский дал ей совершенно иное решение, о котором речь будет ниже.

Во всяком случае, Михайловский считал, что им установлен *двуединый критерий блага реальной личности и блага трудящихся классов, то есть народа.* На этом построено все его мировоззрение. Познакомимся поближе с его отношением и к народу, и к реальной личности.

## II

Для Михайловского, как раньше для Белинского, человеческая личность стоит выше общества, выше человечества: мы это отчасти уже видели. Личность — это "тот центр, из которого рассеются для вас во все стороны лучи Правды..." "Все здание Правды должно быть построено на личности..." "Высшим предметом (служения) может быть не красота, не истина, не справедливость, а только человеческая личность, цельная и полная..." "Отказываясь встать на единственно плодотворную точку зрения личного начала, мы запутаемся в противоречиях..." "Человеческая личность, ее судьбы, ее интересы, вот что́... должно быть поставлено во главу угла нашей теоретической мысли в области общественных вопросов и нашей практической деятельности" (IV, 460, 461; V, 536; VI, 304, 487 и др.). Нам нечего особенно останавливаться на этой стороне мировоззрения Михайловского, так как его социологический индивидуализм вполне проявлялся на каждой странице каждой его статьи. Мы дальше яснее увидим основные черты такого индивидуализма и те требования, которые Михайловский предъявляет к личности; пока подчеркнем еще раз, что Михайловский все время говорит о реальной, живой, конкретной личности, а не об абстрактном человеке. (Из сотни мест, доказывающих это, см., например, I, 32; VI, 301 и др.) Реальная личность выше общества, выше человечества; за нее нужно стоять, ее интересами руководствоваться. "Личность никогда не должна быть принесена в жертву; она свята и неприкосновенна..." (IV, 452).

Народ — второй краеугольный камень теории Михайловского; мы уже видели, каким образом народ связывается с личностью: синтез их возможен благодаря тому, что их интересы совпадают. Но здесь нужно отметить более подробно, каким образом становится возможным этот синтез. *Интересы* личности совпадают с *интересами* народа, но существует ли такое совпадение вне области их "интересов"? Герцен совершенно не затронул этого вопроса; некритическое народничество семидесятых годов считало необходимым полное совпадение во всех

областях, хотя бы ценой некоторого насилия над личностью — общнее говоря, над интеллигенцией — в пользу народа.

Критическое народничество Михайловского не могло, конечно, согласиться с таким резко антииндивидуалистическим решением вопроса и предложило другое, с тех пор общепризнанное: необходимо различать *интересы* и *мнения* народа и личности. Интересы личности (мы знаем, что "личность" в этом случае есть представительница интеллигенции) и интересы народа всегда одинаковы; мнения их почти всегда различны. Что может побудить меня принять мнение народа? Только убеждение в его истинности, но тогда в этом принятии не будет никакого насилия над личностью; ставить же основным принципом мировоззрения согласие с мнениями народа — значит подавлять личность и проповедовать фарисейство, ибо психологически невозможно принять чужие мнения, не убедившись в их истинности. С мнениями народа необходимо считаться, но считаться еще не значит разделять (V, 443, 537; VI, 392; особенно VI, 373—478).

Пользуясь терминологией самого Михайловского, о которой мы еще будем иметь случай говорить ниже, можно сказать, что интеллигентная личность стоит на высокой *степени* развития, в то время как народ стоит высоко по своему *типу* развития; в этом именно и заключается коренная разница между блаженной памяти славянофильством и критическим народничеством. В своих статьях о Л. Толстом Михайловский ясно выразил точку зрения критического народничества своим знаменитым сравнением крестьянского мальчика Федьки с Фаустом (V, 500, 502, 529—530). Но различие в типе и степени развития между личностью и народом не противоречит двуединому критерию блага реальной личности и трудящихся классов, так как "интересы" не связаны логически с "мнениями", и даже более того, часто мнения народа противоречат его интересам. Вне этих интересов личности и народа нет ничего абсолютно ценного; тот общественный деятель, который в основание своей деятельности положил бы какой-либо иной критерий, например принцип децентрализации или самоуправления, никогда не мог бы быть уверенным, что его принцип совпадает с интересами народа (III, 707).

Вот краткое разъяснение возможности синтеза личности и общества, alias[1] — интеллигенции и народа.

---

[1] Иными словами *(лат.)*.

Подчеркиваем еще раз, что во всем этом рассуждении "буржуазия" принимается равной нулю; в том случае, если буржуазия есть уже некоторая осязательная величина, весь синтез является воздушным замком: здесь лежит причина крушения народничества в восьмидесятые и девяностые годы, когда рост буржуазии стал уже общепризнанным, слишком ясным фактом. Там, где буржуазия представляет третью взаимодействующую силу, проблема синтеза "личности" и "общества" становится для народничества, быть может, такой же неразрешимой, как и знаменитая астрономическая проблема трех тел. Мы подробно разберем решение этой общей проблемы Михайловским, а теперь перейдем к практическому применению принципов критического народничества; посмотрим, как прилагал Михайловский двуединый критерий блага реальной личности и блага народа к главнейшим пунктам своего мировоззрения. Этими главнейшими пунктами были, конечно, его экономические теории, отношение к вопросу об общине и к особому пути развития России.

## III

A priori[1] очевидно, что Михайловский должен был стать непримиримым противником либерализма и в этом отношении продолжать дело Герцена и Чернышевского; его заслуга в том, что он окончательно вскрыл с безусловной очевидностью quasi-индивидуалистическое содержание либерализма. Либерализм, до Чернышевского, считался вполне индивидуалистической доктриной; полная свобода конкуренции, полная свобода труда, полное отрицание государственного вмешательства, laissez faire, laissez aller! Какого вам еще надобно индивидуализма? И действительно, утопический социализм, этическая школа в политической экономии и тому подобные теории резко нападали на этот "индивидуализм" классической школы и ее эпигонов либералов-фритредеров, то есть на их стремление строить науку на потребностях индивидов, а не всего общества в его целом, ставить на первый план свободу личности и личный интерес. Но все эти обвинения были направлены не по адресу, и это впервые доказал Чернышевский и окончательно — Михайловский; индивидуализм либерализма — миф, его заботы о благе личности — пустое место.

---

[1] До опыта *(лат.)*.

Действительно, либерализм твердо стоит за свободу человека, сводит к minimum'у права государства, уничтожает общину, цех: все это для либерализма только фантомы, которыми нужно пожертвовать для личности; однако у либерализма есть и свой фантом, который, в свою очередь, поглощает личность: это — *система наибольшего производства*. Либерализм является идеологией крупной буржуазии, мечтающей о *национальном* богатстве, о расширении рынков, а мы уже знаем, что интересы нации и народа, абстрактного человека и реальной личности могут быть совершенно различны; либеральные доктринеры стремились у нас обезземелить крестьянина, образовать пятидесятимиллионный пролетариат во имя блага всей нации, России: вот поистине явные заботы о благе реальной личности! "Спрашивается, причем тут индивидуализм? Тут топчется именно личность, индивид; личная свобода, личный интерес, личное счастье кладутся в виде жертвоприношения на алтарь правильно или неправильно понятой системы наибольшего производства" (I, 437—438). "...Если под индивидуализмом разуметь учение, покоящееся на личности, ее потребностях и интересах, то его, вопреки установившемуся мнению, следует искать не в старой манчестерской, так называемой либеральной политической экономии, а в ныне возникающих[1] доктринах. Старая же политическая экономия целиком отдавала личность на жертву системе наибольшего производства" (I, 445). "...Принцип индивидуализма никогда не был доведен либеральной экономией до своего логического конца, ибо, как Юпитер скрывался в олимпийских облаках, когда совершал свое божественное грехопадение, так либеральная экономия пряталась в туман "народного богатства", когда совершала грех насилия над личностью" (VI, 303). Индивидуализм был доведен до своего логического конца только в тех теориях, которые от абстрактного человека обратились к реальной личности; только эти теории социализма и могли, наконец, приступить к решению проблемы синтеза личности и общества. "Политический и экономический либерализм учил, что благо личности совпадает с благом общества и именно государства", но опыт показал, что благо личности и благо нации (а благо ее — "система наибольшего производства") совершенно различны; "едва ли поэтому приличествует этой системе название

[1] Т. е. социалистических.

индивидуализма" ("Литературные Воспоминания", II, 397).

Все это тонко и верно подмечено; quasi-индивидуализм либерализма вскрыт с бесподобной ясностью и обнаружена антииндивидуалистическая подоплека: либерализму нет никакого дела до реальной личности, ее блага, ее интересов. С этой точки зрения Михайловский варьирует те аргументы против либерального доктринерства, с которыми мы уже познакомились у Герцена и Чернышевского: праву на труд он противопоставляет возможность труда, абстрактному человеку он противопоставляет реальную личность (III, 199—200); он указывает, кроме того, что даже и абстрактный человек был оделен либералами только благом свободы и в то же время жестоко обделен не менее важным благом равенства, не говоря уже о мифическом братстве (I, 880—882). Якобы индивидуалистическая теория laissez faire ведет не к свободе, а к подавлению личности; кроме того, теория эта еще и неустойчива: она, в конце концов, неизбежно приводит в лучшем случае — к ассоциации, в худшем — к монополии (III, 59—61; в этом месте можно усмотреть у Михайловского влияние Прудона). Либерализм, в конце концов, так же как и абсолютный протекционизм, оказывается идеологией крупной буржуазии: либерализм дает каждому право свободы, возможность пользоваться которой имеется только у владельцев орудий производства; узкий протекционизм представляет из себя другую крайность, не давая ни права, ни возможности экономической свободы, но в этом случае система монополий, выгодная буржуазии, ложится всей тяжестью на трудящиеся классы общества. (Обо всем этом см. еще I, 259, 263, 268—270, 437, 684; V, 796—798; VI, 14, 487—489 и др.)

Мы уже знакомы с этим резким обвинительным актом против буржуазии: все это вариации на тему, затронутую Герценом и развитую Чернышевским вариации, не вносящие ничего существенно нового в народничество. Безусловно оригинален, однако, тот двуединый критерий, пользуясь которым Михайловский производит весь этот анализ. Герцен критиковал либеральное доктринерство, основываясь на своей жгучей ненависти к мещанству; Михайловский исходит из принципа о тождестве интересов личности и народа и освещает тот же вопрос с совершенно иной точки зрения. Результаты, к которым он приходит, — совершенно те же, но обоснование их совершенно иное: двуединый критерий блага реальной личности и трудящихся классов отрицательно относится

к либеральному доктринерству, ибо оно является антииндивидуалистической теорией, в то время как Герцен нападал на либерализм за то, что он является теорией мещанской. Это — родственные, но все же совершенно различные точки зрения, хотя и приводящие к одинаковым результатам.

Результаты эти заключаются, во-первых, в отрицании либерализма и всех связанных с ним выводов, а во-вторых, в признании единственным спасением России — развития общинного устройства: эта часть теории опять-таки строится в том предположении, что буржуазия в России есть лишь бесконечно малая величина, близкая к нулю. Мы уже знаем, что именно в этом была роковая ошибка народничества, менее заметная Герцену и уже ясная Михайловскому, как мы увидим ниже; во всяком случае, в то время община была для критического народничества единственным светлым исходом из дебрей антииндивидуализма; вера в возможность этого исхода поддерживала людей семидесятых годов в тяжелое время переживаемой ими реакции.

## IV

Михайловскому приходилось защищать общину на два фронта: против либералов с их девизом абсолютной свободы и против реакционеров-охранителей с их девизом всеобщего обуздания и сокращения. Идеалом первых было свободное, процветающее государство с максимальным производством и с обезземеленными крестьянами; идеал вторых сам Михайловский характеризует весьма образно: "...безотрадная, безбрежная пустыня, где только изредка, среди всеобщего безмолвия, раздаются крики: караул!.. держи!.. ура!.." Первые были против общины потому, что эта форма землевладения тормозила развитие рационального земледелия и промышленности; вторым община казалась опасной как социальный и политический фактор, как принцип, отрицающий индивидуальную собственность (II, 537—538).

Эта борьба на два фронта велась Михайловским во многих отношениях победоносно; свое внимание он обратил не на экономическую сторону вопроса, главным образом занимавшую Чернышевского, не на антимещанство общинного устройства, чем более всего интересовался Герцен; Михайловский прежде всего решает вопрос об интересах реальной личности в условиях общинного бы-

та; иначе говоря, он и в этом случае применяет свой индивидуалистический двуединый критерий блага личности и народа. Общинное устройство согласно с интересами народа, так как оно дает трудящимся классам и право, и возможность работы; остается доказать, что оно совместимо с интересами реальной личности.

Мы знаем, что уже Герцен ставил этот вопрос, что Кавелин пытался решать его разграничением общины поземельной от административной; эта сторона вопроса наиболее занимает Михайловского, и, в полном согласии с Миллем, он видит "социальную задачу будущего в соединении наибольшей индивидуальной свободы действия с общинным землевладением и одинаковым участием всех в прибылях общего труда" (II, 565; см. *Дж. Ст. Милль*, "Автобиография", 245). Общинное устройство не противоречит свободе личности уже по одному тому, что именно оно дает возможность экономической свободы (III, 199—200); в общине собственность и труд слиты воедино, и в этом слиянии заключается залог свободы личности. "Скажут: община стесняет свободу личности. Это — старая сказка. Что такое свобода, независимость, личная инициатива?.. Личная инициатива возможна в экономическом порядке вещей только для собственника. Бойтесь же прежде всего и больше всего такого общественного строя, который отделит собственность от труда. Он именно лишит народ возможности личной инициативы, независимости, свободы" (I, 704—705).

Община не потому дорога, что она — община, а потому, что именно в ней критическое народничество видело залог развития личности на почве экономической свободы; критерий ценности общины есть благо реальной личности и трудящихся классов, а не обратно; только личность "может служить единицею меры при определении относительного значения различных форм общежития" (VI, 300). Пусть при общинном землевладении общая ценность продуктов производства меньше, чем при владельческом пользовании, пусть "национальное богатство" меньше, но зато народное благосостояние во столько же раз больше (вспомним приведенный нами расчет Чернышевского). "...Кроме богатства, на свете существуют еще живые, конкретные избиратели и потребители, люди, человеческие личности; их-то нельзя отдавать на жертву Молоху "народного богатства"... И в этом все дело. Община дорога не сама по себе, как идол какой-нибудь" (VI, 301; см. еще IV, 700—701).

В другом месте Михайловский еще резче и ярче подчеркивает свою индивидуалистическую точку зрения. "Все умственные, все психические процессы совершаются в личности, и только в ней, — говорит он, — только она ощущает, мыслит, страдает, наслаждается... Всякие общественные союзы, какие бы громкие или предвзято симпатичные для вас названия они ни носили, имеют только относительную цену. Они должны быть дороги для вас постольку, поскольку они способствуют развитию личности, охраняют ее от страданий, расширяют сферы ее наслаждений..." В споре об общине, указывает далее Михайловский, вполне ясно применялся этот критерий блага личности как противниками, так и сторонниками общины: "Обе стороны самым ходом исследования вынуждены были принять мерилом значения общины судьбу личности". Противники общины утверждали, что она связывает личность; сторонники общины, не делая себе из нее фетиша, "видели в ней надежное убежище для крестьянской личности от грядущих бед капиталистического порядка". Таким образом, и те и другие клали во главу угла личность; "они только разно смотрели на нее: одни понимали, другие не понимали или умышленно не хотели понимать. Понимавшие, хотя и стояли, по видимости, на почве стеснения личной свободы, стояли, в сущности, за личность, и стояли твердо". Непонимавшие же стояли за абстракции "национального богатства", стояли, в сущности, не за личность, а за абстрактного человека. Общий вывод: община дорога не потому, что она — община, а потому, что она обеспечивает интересы труда, народа, личности. Личность же "никогда не должна быть принесена в жертву; она свята и неприкосновенна, и все усилия вашего ума должны быть направлены к тому, чтобы самым тщательным образом следить в каждом частном случае за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать" (IV, 451—452).

Итак, двуединый критерий блага личности и народа приводит Михайловского к признанию желательности общинного устройства как такого, при котором личность не приносится в жертву ни обществу, ни тем паче системе наибольшего производства. Подобно тому как Герцен особенно настаивал на том, что община есть путь избавления России от мещанства, так Михайловский, главным образом, подчеркивает, что община есть путь наиболее свободного развития личности, путь индивидуализма; антимещанство Михайловского вытекает отсюда только

как следствие. Если мы вспомним отмеченную нами разницу в отношениях Герцена и Михайловского к либеральному доктринерству, то увидим, что разница эта сводилась к тому же: Герцену претило мещанство либерализма, Михайловскому — антииндивидуализм этой теории. Пути были различны, результаты одинаковы. Индивидуализм Михайловского играет роль антимещанства Герцена; но оба эти пути привели их к народническому Риму: к отрицанию либерального доктринерства, к признанию общины и к вере в особый путь развития России.

## V

Если Россия пойдет таким "особым путем, то она избегнет "поглощения мещанством" и в ней пышно расцветет начало индивидуализма. Все это так; то есть все это было так в пятидесятые и семидесятые годы. Но вот в чем вопрос: пойдет ли Россия этим особым путем развития? В ответе на этот вопрос сказалась ясная разница между мировоззрениями оптимистического, догматического народничества Герцена и пессимистического, критического народничества Михайловского: экономическое развитие России за эти двадцать лет объясняет и оптимизм Герцена, и пессимизм Михайловского, который уже в начале семидесятых годов ясно видел, что нужен некий deux ex machina[1] для преграждения России пути по стопам западноевропейского экономического развития. Но deux ex machina в настоящее время появляется только в плохих драмах, да и то в замаскированном виде; не явился он и в трагедии критического народничества...

Герцен требовал только общинного быта для освобожденных крестьян и думал, что все остальное приложится; Чернышевский одно время приветствовал появление "расторговавшегося крестьянина" и восставал против государственного закрепления общины; критическое народничество не могло смотреть на дело столь оптимистично — оно видело, что община разлагается в атмосфере рождающейся буржуазии, и требовало deux ex machina в виде "широкого государственного вмешательства, первым актом которого должно быть законодательное закрепление поземельной общины" (I, 704; ср. IV, 1000). Так говорил Михайловский еще в 1872 году; мы увидим, что,

[1]Бог из машины *(лат.)*.

чем дальше шло время, тем больше он в этом отношении становился пессимистом. Он верил, что "община" по типу развития стоит выше "фабрики", уступая ей в степени развития (III, 515; мы еще коснемся теории типов и степеней), а потому желал, чтобы Россия удержала за собой эту высоту типа и развила его до высокой степени: он хотел верить в *возможность* такого особого пути развития. Упрекать его в "ненаучности" такого воззрения — напрасный труд, так как вера в возможность события не противоречит необходимости его осуществления и показывает только, что, будучи детерминистом, Михайловский никогда не был фаталистом в социологии. Особый путь развития России — одна из возможностей; Михайловский совершенно отказывался определить, которая из этих возможностей окажется необходимостью, хотя и указывал неоднократно, какая из них наиболее желательна и какая наиболее вероятна. *В противоречии вероятной возможности и возможности желательной заключалась вся трагедия критического народничества.*

С оптимистами-народниками, полагавшими, что особая дорога России, то есть, желательная возможность, является наиболее вероятной, Михайловский совершенно не мог согласиться. "Спрашивается, где основания такого оптимизма? — говорил он. — Разве европейский рабочий в свое время не был в таком же положении, в каком теперь еще находится наш? И разве не прогресс промышленности выбил его из этой колеи?" Но, с другой стороны, не менее горячо восставал Михайловский и против мнения либерализма, что вероятная возможность пути России, то есть общеевропейская, есть в то же время и наиболее желательна: это мы уже видели в его полемике против фритредерства. К тому же, хотя общеевропейская цивилизация одна, но... "у Клеопатры было много любовников". Бисмарк, Наполеон III, коммуна, буржуазия, дарвинизм — все это знаменосцы особых программ единой цивилизации. "Кого же мы возьмем себе в руководители?" (I, 695—696, 703; ср. III, 443, 446; I, 807 и др.).

Теперь для нас ясно, в чем ошибка Михайловского; мы видим, что она заключалась в догматической предпосылке возможности сознательного направления хода истории в желательную для нас сторону; это была неправильная оценка роли высших классов, и главным образом интеллигенции, в их воздействии на общественную жизнь. В семидесятых годах ошибка эта прошла незамеченной; тогда еще не было видно, что "мы" не можем

выбирать по нашему желанию благодетельные дары цивилизации Европы и отметать дары гибельные. Вера в такую возможность была действительно необоснованной, и в этом ошибка всех народников, начиная с Герцена и кончая Михайловским; особенно причастен ей был Чернышевский в своей "Критике философских предубеждений". Если мы видим, говорит Михайловский, что в Европе известная комбинация обстоятельств приводит к отрицательным результатам, "то какой, с позволения сказать, черт потянет нас к этой комбинации?" (см. I, 900—903). Это так; но все дело в том, что "известная комбинация" чаще всего не зависит от нас и является результатом целого ряда общих причин, приводящих и к положительным, и к отрицательным выводам; принять первые и отказаться от вторых — не в нашей власти. Поэтому основное положение народничества, что "мы можем и должны черпать из богатой сокровищницы европейской цивилизации все пригодное и вместе с тем избегать ошибок, сделанных старой Европой в своем блестящем историческом шествии" (V, 778), — положение это было главной и фатальной ошибкой народничества.

Надо отдать справедливость Михайловскому — он ясно видел все слабые стороны такого положения: оно "не имеет практического, делового значения и осуждено пока играть роль гласа вопиющего в пустыне" — сознавался он в 1883 году (Ib.). Но и гораздо раньше Михайловский уже видел, что особый путь развития России — возможность хотя и желательная, но маловероятная. Конечно, в нем еще долго теплилась надежда, что на громадном пространстве России история произведет совершенно новый опыт высокого развития элементарных экономических начал; "это будет, разумеется, опыт небывалый, но ведь мы и находимся в небывалом положении" (I, 807); но надежда эта мало-помалу погасала. Возможно, что ход истории фатален, с горечью признается Михайловский; но если это так, то нечему радоваться и незачем поклоняться идолу прогресса (III, 207). Если это так, то двуединый критерий блага личности и народа теряет все свое значение и мы снова остаемся без руля и без ветрил. Если это так, то критическому народничеству остается раствориться в пессимизме; "остаются Нирвана и Гартман — я не знаю другого выхода. Но прежде чем броситься в эту мертвечину, надо пробовать жить" (III, 707—708).

Михайловский видел, что хотя теоретически очень легко разделять в европейской жизни овец от козлищ

и пшеницу от плевел, но применять полученные результаты на практике не так легко, как казалось сначала оптимистическому народничеству (VI, 350). В конце семидесятых годов он выразил все это уже с полной ясностью. "Мы верили, — говорит он, — что Россия может проложить себе новый исторический путь, особливый от европейского... Хорошим мы признавали путь сознательной, практической пригонки национальной физиономии к интересам народа... Это была возможность. Теоретическою возможностью она остается в наших глазах и до сих пор. Но она убывает, можно сказать, с каждым днем. Практика урезывает ее беспощадно, сообразно чему наша программа осложняется, оставаясь при той же конечной цели, но вырабатывая новые средства" (IV, 952).

Пришлось горьким опытом убедиться, что в России буржуазия не равна нулю и что рост ее не может быть остановлен. Сразу рухнули аргументы Герцена об антимещанстве внутреннего быта России; рухнули все аргументы Михайловского о возможном у нас синтезе личности и общества, "интеллигенции" и "народа". Система наибольшего производства надвигалась с Запада на Восток. Двуединый критерий блага реальной личности и блага трудящихся классов перестал быть ответом на вопрос о синтезе личности и общества; приходилось и для России дать тот же ответ, который был дан Михайловским в общей форме еще в начале семидесятых годов. Какой был этот ответ, мы увидим, познакомившись с работами Михайловского в области социологии, но одно можно сказать заранее: Михайловский и в этой области был и остался ярким индивидуалистом, критерий блага реальной личности и в этой области был тем краеугольным камнем, от которого он начал возводить свою систему социологического индивидуализма.

## VI

Взгляды Михайловского на личность и общество тесно связаны с его критикой двух социологических концепций: органической теории общества и дарвинизма; критика этих теорий была тем оселком, на котором отточились индивидуалистические воззрения нашего автора. Критикуя органическую теорию общества, Михайловский построил свою теорию прогресса; опровергая дарвинистическую социологию, он выставил свою теорию борьбы за индивидуальность. На этих двух изящных

и гармоничных теориях, пытающихся коренным образом разрешить проблему индивидуализма, мы остановимся особенно подробно, так как ни прежде, ни после в русской литературе не было такой смелой и широкой попытки одним взмахом теории разрубить сложный и запутанный вопрос о взаимоотношениях личности и общества.

С органической теорией общества мы уже слегка знакомы: мы видели отражение этой теории у Белинского (от Гегеля), у славянофилов (от Шеллинга); видели, у славянофилов же, намеки на органическую теорию общины и т. п. Но все это были только намеки. Во всей своей полноте и прелести органическая теория появилась у нас в шестидесятых и семидесятых годах, заимствованная прежде всего и главным образом у Спенсера, а затем проявившаяся и в трудах наших доморощенных социологов, вроде Стронина и ему подобных. Со Строниными справиться было нетрудно; в одной из первых своих статей ("Аналогический метод в общественной науке", 1869 г.) Михайловский без всякого усилия сдунул карточный домик, построенный бесталанными русскими учениками Спенсера. Другое дело — критика теорий самого Спенсера: эта задача была несравненно труднее; но и из этой борьбы Михайловский вышел полным победителем.

До появления статей Михайловского Спенсер считался у нас представителем яркого индивидуализма, что́, быть может, отчасти и объясняло его успех, во-первых, у ультраиндивидуалистов писаревцев, а во-вторых, у либеральных доктринеров, quasi-индивидуализм которых в то время еще не был вскрыт Михайловским. Сам Спенсер считает себя решительным индивидуалистом; его экономический идеал — фритредерство и laisser aller; его решение проблемы индивидуализма — maximum свободы личности при minimum'е зависимости от государства. После всего изложенного выше нам теперь очевидно, что индивидуализм Спенсера был во всех отношениях печальным недоразумением; подробно развитая им органическая теория общества вполне подтверждает такое мнение.

Теория эта общеизвестна: в основу ее легла аналогия между обществом и организмом; общество есть организм — вот что́ подробно доказывает и обосновывает Спенсер (главным образом, во 2-й главе II-й части "Основ социологии"). И это не только аналогическая теория, а буквальное признание общества некоторой биологической абстракцией. Правда, Спенсер указывает и многочис-

ленные пункты несходства, не позволяющие провести аналогию между организмом и обществом до ее крайних логических пределов; так, например, он указывает, отчасти спасая свой кажущийся индивидуализм, что общество есть организм не конкретный, а дискретный, ибо дифференциация его не доходит до концентрации сознания в одной части агрегата; он идет еще дальше на пути к индивидуализму, утверждая, что поэтому "благосостояние агрегата, рассматриваемое независимо от благосостояния составляющих его единиц, никогда не может считаться целью общественных стремлений". (Это почти буквально то же самое, что говорили о "благе нации" русские народники.) Но все такие оговорки не мешают органической теории общества быть по существу глубоко антииндивидуалистическим течением, принимающим личность за клеточку социального организма.

Спенсер и доказал это на деле. Несмотря на все свои восклицания quasi-индивидуалистического характера, он, в сущности, никогда не интересовался благом реальной личности; везде и во всем его интересовал только абстрактный человек; недаром в социальной экономии он был фритредером и сторонником "системы наибольшего производства" (самый этот термин принадлежит ему); недаром также он категорически отрицал какую бы то ни было телеологию, отрицал, например, понятие "прогресса" как ненаучное, ибо allzumenschliches[1]: вместо прогресса он говорит везде об эволюции; во всем этом его "объективность", против которой восстал Михайловский аргументами, неоспоримыми по существу, хотя и не всегда удачными по форме. Органическая теория общества и вытекающая отсюда теория прогресса были первыми опорными пунктами quasi-индивидуализма, против которого и направил все свои удары Михайловский.

## VII

В своей статье "Чтó такое прогресс?" (1869) Михайловский, по собственным его словам, желал дать очерк социального развития. Исходной точкой была опять-таки реальная личность, благо которой по-прежнему интересует Михайловского больше всего (I, 32); отсюда ясно, что Михайловский не может принять точку зрения Спенсера и говорить об эволюции: его интересует

[1] Слишком человеческое *(нем.)*.

прогресс, он рассматривает эволюцию с телеологической точки зрения, придерживается "субъективного метода", о котором речь будет после. "Самое слово "прогресс", — говорит он, — имеет смысл только по отношению к человеку..." "Социолог не имеет, так сказать, логического права устранить из своих работ человека, как он есть, со всеми его скорбями и желаниями" (I, 129; 55). В этом мы слышим уже знакомые для нас ноты, отмеченные нами еще у Лаврова; в предыдущей главе мы подчеркнули все главнейшие пункты, в которых Лавров был, с одной стороны, предшественником Михайловского, а с другой — связующим звеном между ним и Герценом. Мы не будем теперь останавливаться каждый раз на указании внутренней связи идей Герцена, Лаврова и Михайловского, отсылая для этого читателя к предыдущей главе.

Очерк социального развития обрисовывается Михайловским приблизительно в следующих чертах: социальное развитие не может быть выражено ни в биологических терминах, к чему близок Спенсер и вообще органическая теория, ни в каких-либо иных; центральным фактором социального развития не может быть ни фактор интеллектуальный, как полагал Конт и позитивисты, ни какой-либо иной; в этом виден резкий разрыв Михайловского с рационализмом эпохи шестидесятых годов. Социальное развитие должно быть выражено только в социологических терминах, в основу его должен быть положен только общественный фактор; "центральным пунктом философии истории должна быть признана форма кооперации" (I, 911), "законов прогресса следует искать в развитии самой общественности, то есть в развитии и последовательной смене различных форм кооперации" (IV, 100). И здесь нельзя не отдать полной справедливости Михайловскому: он в этом случае далеко перешагнул узкорационалистические канавки позитивизма и понял, что социология не может быть построена на интеллектуальном факторе. Вообще надо заметить, что критическое народничество наотрез отказалось от той части наследства шестидесятых годов, которая была заключена в оболочку рационализма; в этом — опять первый шаг вперед критического народничества вообще и Михайловского в частности.

Отрицая возможность такого социологического рационализма, Михайловский не может, конечно, принять и тех знаменитых трех фазисов развития, которые были предложены Контом, и предлагает свою теорию, по ко-

торой социальное развитие делится не на теологический, метафизический и позитивный периоды, а на фазисы "объективно-антропоцентрический", "эксцентрический" и "субъективно-антропоцентрический".

В первом фазисе "человек считает себя объективным, безусловным, действительным, извне поставленным центром природы" (I, 80); во втором фазисе человек ставит над собой отвлеченные категории, а себя отстраняет на второе место (I, 92); наконец, в третьем фазисе человек снова ставит себя центром человеческого общества, и только в этом смысле центром вселенной (I, 104; II, 13). В первом фазисе господствует абсолютный телеологизм, во втором — абсолютный антителеологизм и в третьем — антителеологизм по отношению к природе и телеологизм по отношению к человеку (см., например, I, 128). Характерно, что такое построение произведено явным образом по гегелевской триаде! (Об этом см. отчасти II, 6; некоторое объяснение — V, 924 и "Литературные воспоминания", II, 293.) Говоря иными словами, объективный антропоцентризм есть крайний индивидуализм, эксцентризм является антииндивидуализмом, а субъективный антропоцентризм есть не что иное, как индивидуализм в том значении, какое ему придавал Михайловский. (Ср. с триадой Луи Блана, в изложении самого же Михайловского: III, 38—39, 39—40, 51; VI, 105 и др.)

В первом периоде, периоде ультраиндивидуализма, "все создано для человека", вся вселенная, все люди; это, в сущности, время беспросветного эгоизма; впрочем, и в этом случае объективная телеология может достичь сравнительно высокой степени развития, пример чего Михайловский видит в буддизме (I, 99, 199). В периоде антииндивидуализма царит формула: "Человек для богатства, для справедливости, для истины" — таково основное убеждение антииндивидуалиста-"эксцентрика". "Нет, говорит эксцентрик, человек не есть сосредоточие и цель природы. Это — жалкая, грубая, эгоистическая телеология. Изучая природу, мы должны забыть, что мы, люди, должны забыть свои стремления, желания, нужды, и тогда мы увидим, что истинная, законная телеология состоит в изыскании целесообразности в природе вообще, в веровании, что природа осуществляет собою некоторый предустановленный план" (I, 99, 201). Для эксцентрика "цели Провидения не могут уже лежать в *человеке;* они разносятся по всему пространству и времени" (I, 206).

Очевидно, что Михайловский отрицает как первую, так и вторую точку зрения и крайний индивидуализм "объективного антропоцентризма", и антииндивидуализм "эксцентризма". Он не признает себя целью природы, но он и вообще не признает целей природы; зато он признает свои цели — и в этом его "субъективный антропоцентризм", alias[1] — индивидуализм. "Человек может сказать: да, природа ко мне безжалостна, она не знает различия в смысле права между мною и воробьем: но я и сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее, заставлю ее служить мне, вычеркну зло и создам добро. Я — не цель природы, природа не имеет и других целей. Но у меня есть цели, и я их достигну" (I, 215). Так отвечает реальная личность ультра- и антииндивидуалисту.

Параллельно всему этому в основе социального развития идет смена форм кооперации: мы знаем, что в них Михайловский видел центральный пункт философии истории. В период "объективного антропоцентризма" мы имеем дело с простой кооперацией, которая мало-помалу обращается в кооперацию сложную к периоду "эксцентризма" (I, 87—88 и др.). Какая кооперация будет иметь место в период субъективного антропоцентризма? Мы говорим "будет", так как слишком очевидно, что индивидуалистический или субъективно-антропоцентрический фазис для Михайловского — только желаемый и ожидаемый, во всяком случае, едва вступающий в жизнь. Всякая триада социальной динамики всегда будет вариацией системы категорий прошедшего, настоящего и будущего — так утверждал сам Михайловский (V, 924; "Литературный Вестник", II, 293); в его триаде это осуществилось с несомненностью. Период "объективного антропоцентризма", абсолютной телеологии, простой кооперации, крайнего индивидуализма — пережит человечеством; теперь мы живем (такова, очевидно, мысль Михайловского) на границе второго и третьего периода, но еще в разгаре антителеологии, сложной кооперации, антииндивидуализма. Со всем этим Михайловский именно и вел полувековую борьбу не на жизнь, а на смерть, всему этому он и противопоставлял свои идеалы будущего, идеалы "субъективного антропоцентризма", субъективной телеологии, индивидуализма; что же касается кооперации, то мнения Михайловского о ней

[1] Иначе *(лат.)*.

менее решительны. Он отрицает, как мы это увидим, сложную кооперацию, разделение труда; его идеал — некоторая форма простого сотрудничества, но какая именно? Как примирить принцип простой кооперации с бесконечно дифференцированной экономической жизнью — следствием "эксцентрического" периода? Михайловский не указывает путей и свою формулу прогресса дает независимо от действительного хода исторического прогресса; он говорит о том, что́ должно считаться прогрессом, а не о том, чем он является на деле. В этом сказалась точка зрения пессимистического народника, идеалы которого резко расходились с действительностью, желательная возможность — с возможностью вероятной.

## VIII

Современное западноевропейское общество лежит в периоде "эксцентризма", на грани с грядущим "субъективным антропоцентризмом" — таково мнение Михайловского. Мы уже знаем, что это период антииндивидуализма, подчинения реальной личности многообразным абстракциям. Одной из таких абстракций и была теория общественного организма, обращающая человека в "палец от ноги", — теория, против которой не мог не восстать такой индивидуалист, каким был Михайловский; в целом ряде статей он шаг за шагом разбивал построения органистов, аналогистов и им подобных, начиная со Спенсера.

Нам нет необходимости следить за этой упорной борьбой, продолжавшейся несколько лет (см. статью "Что такое прогресс?", 1869 г.; "Аналогический метод в общественной науке", 1869 г.; "Из литературных и журнальных заметок", 1872 г.; многие места из "Борьбы за индивидуальность", 1875 г., и др.); это вопрос, уже давно решенный, и решенный в пользу Михайловского: органическая теория общества отцвела, не успевши расцвесть, ибо слишком наглядно выказала всю свою несостоятельность. Предоставим мертвым хоронить мертвых и не будем входить в подробности органической теории; достаточно указать на то, что Михайловский был вполне прав в своих нападках на эту теорию, выказав ими еще раз всю цельность и выдержанность своего индивидуализма. Гораздо интереснее процесса этой борьбы — ее результаты для противника; существует мнение, что, сражаясь с органической теорией, Михайловский сам зара-

зился точкой зрения вражеского лагеря и сам до некоторой степени implicite стал исповедывать, что общество есть организм.

В этом есть доля истины и доля недоразумения. Прежде всего несомненно, что очень часто Михайловский грешил только в терминологии, употребляя термин "социальный организм" как façon de parler[1] (например, I, 59; VI, 45; очень часто в статье "Борьба за индивидуальность" и т. д.): в этом отношении он действительно усвоил терминологию противника. Но дело зашло гораздо дальше формальной стороны вопроса; Михайловский согласился признать, что общество может развиваться по органическому типу развития: "общество... как прекрасно и достаточно подробно показал Спенсер, развивается подобно организму: переходит от однородного к разнородному, от простого к сложному, постепенно расчленяясь и дифференцируясь" (I, 32). Это общество развивается по органическому типу развития; оно эволюционирует, но не прогрессирует. Это общество эксцентрического периода, общество, победившее человека, человеческую личность, которая делается подчиненным органом общественного организма (I, 573). Правда, личность даже и в этом случае все-таки не обращается буквально в орган, ибо не теряет способностей страдать и наслаждаться — своих главных признаков (I, 54, 89); но это не мешает обществу развиваться по органическому типу и подчиняться всем законам биологического развития: "побеждая личность и само обращаясь в организм, общество подлежит уже всем условиям органической жизни" (I, 573).

В другой форме, но эту же мысль высказывает Михайловский, принимая сходство отношений между организмом и органом, с одной стороны, обществом и индивидуумом — с другой; он принимает формулу $A:B=B:C$, где $A$ — общество, $B$ — индивидуум, индивидуальный организм, $C$ — орган, причем "вовсе нет надобности утверждать сходство между обществом и неделимым и между неделимым и органом, — достаточно сходства отношений между ними" (I, 356). Иначе говоря, Михайловский принимает не формулу $A:B=B:C$, так как это — формула, принимаемая органической теорией общества, а формулу $A:B=C:D$, где $A$ — общество, $B$ — личность, $C$ — организм и $D$ — орган. В то время как

[1] Пароль, ключевое слово *(фр.)*.

органическая теория утверждает, что $A = C$ и $BD$, то есть отождествляет общество и организм, личность и орган, Михайловский согласен признать только сходство социологического отношения $A:B$ и биологического отношения $C:D$. Надо, однако, подчеркнуть, что такое сходство отношений он принимает только для обществ, развивающихся по органическому типу; но даже и в этом случае он неоднократно напоминает, что развивающееся по органическому типу общество — все-таки не организм; общество — не интеграл, поглотивший бесконечное количество бесконечно малых элементов, а простая сумма реальных личностей (ср. I, 54, 168, 293 и др.); оно — не конкретный организм, даже не дискретный (как утверждал Спенсер), а попросту абстрактный. Но в то же самое время Михайловский был далек от наивного номинализма, считающего социальный процесс суммой индивидуальных действий; он прекрасно понимал, что так же, как психология индивидуума отлична от психологии толпы, так и социальный процесс есть величина sui generis, измерять которую нужно особым масштабом; но от этой точки зрения до органической теории — дистанция огромного размера.

Итак, вот в каком отношении Михайловский "заразился" органической теорией общества: он признал, во-первых, сходство биологических и социологических отношений (и то с большими оговорками, см. I, 356—7), он признал, во-вторых, "органический тип" развития обществ. Опять-таки это — несомненный façon de parler, которого Михайловский прекрасно мог избегнуть; мы, конечно, не остановились бы на такой формальной стороне вопроса, если бы ее значение было только формальное. Но за этим способом выражения стоит вполне ясная и оригинальная идея, отнюдь не заимствованная от "органистов"; она-то и составляет Standpunkt[1] всего рассуждения. Что такое развитие по органическому типу, это мы увидим ниже, когда коснемся настойчивого разграничения Михайловским физиологического и экономического разделения труда; пока заметим только, что при "органическом" развитии общества мы имеем дело с развитием всех элементов "эксцентрического" периода, и главным образом с развитием сложной кооперации. Разделение труда, доведенное до крайних пределов, действительно превращает, по мнению Михайловского, ре-

[1] Отправной пункт *(нем.)*.

альную личность в "палец от ноги" общества (ср. I, 796—803); в этом и заключается развитие по органическому типу. Но общество может развиваться и не по органическому типу — вот "желательная возможность" критического народничества; это произойдет в том случае, если вместо разделения труда разовьется кооперация простого сотрудничества.

Переходя из области теоретических построений в царство практических применений их к существеннейшему вопросу критического народничества о синтезе личности и общества, мы увидим, что пришли к тем результатам, которые получили уже и другим путем. Возможный особый путь России — путь не "органического", а надорганического развития, путь простой кооперации; при этом "надорганическом" развитии не будет эволюции, но зато будет прогресс, в том смысле, о котором мы скажем ниже. Государства Западной Европы, вступившие на путь капиталистического развития, будут далее развиваться по органическому типу, будут эволюционировать, но не прогрессировать, то есть будет развиваться общество, но при этом будет подавляться индивидуум. При первом типе развития синтез личности и общества возможен, а именно выражается в тождестве интересов личности и народа; при втором типе развития *такой* синтез невозможен; возможен ли он вообще, в каком-либо ином виде, мы увидим из теории борьбы за индивидуальность, которой Михайловский рассек гордиев узел проблемы индивидуализма. Чтобы перейти к этой теории, нам необходимо сперва коснуться дарвинизма в социологии, тем более что вопрос этот тесно связан с органической теорией общества.

## IX

Дарвинистическая социология имела в лице Михайловского такого же непримиримого врага, как и органическая теория, и по той же самой причине: это была в высокой степени антииндивидуалистическая теория. Дарвинизм, как великая, всеобъемлющая биологическая система, не подлежал суду индивидуализма; но в своем применении к социологии, в перенесении, без всяких коррективов, биологических построений в общественную жизнь он подлежал не только суду, а и осуждению. Дарвинистическая социология вполне догматично перенесла основы дарвинизма из биологии в обществен-

ную жизнь, утверждая, что наследственность и приспособление вполне определяют индивидуальность, что борьба за существование и подбор неизбежно ведут к вымиранию неприспособленных слабых индивидов и к выживанию приспособленных сильных, в чем и заключается эволюция. Критерий совершенства — приспособление к среде; приспособленный индивид с биологической точки зрения совершеннее неприспособленного; вымирание неприспособленных способствует прогрессу общества. Сам Дарвин с большой осторожностью прилагал такие принципы к социологии; дарвинисты оказались plus darvinistes, que Darvine[1], и ничтоже сумняшеся переложили биологическую теорию в социологическую.

Понятно, почему Михайловский считает такие попытки переложения "возмутительными" (V, 538). Дарвинистическая социология — "забвение человека среди ликований знания" (I, 152), новое принижение личности за счет общества; с такой теорией индивидуализм может только бороться, примирение невозможно, и Михайловский в целом ряде статей выступил против подавляющей личность теории ("Теория Дарвина и общественная наука", 1870—1873 гг.). Главную силу нападок Михайловский обратил на дарвинистический принцип прогресса, совершенствования, как приспособления к среде. Прежде всего неверно уже то, что будто бы выживают сильные, приспособленные: между этими двумя прилагательными вовсе нет знака тождества. Сильный может оказаться неприспособленным, приспособленным иногда оказывается слабый, выживают не сильные, но приспособленные (I, 293); поэтому оптимистический фатализм дарвинистической социологии и дарвинизма ни на чем не основан (I, 294; ср. "Литературный Вестник", II, 318—19 и места из статьи "Дарвинизм и оперетки Оффенбаха"). Мало того, неприспособленные индивиды с точки зрения человека, то есть с "субъективной" точки зрения, гораздо чаще приспособленных являются положительными деятелями исторического процесса; это Михайловский доказывает своей теорией "практических" и "идеальных" типов, отчасти заимствованной от Снелля и Геккеля.

"В самой природе, можно сказать, — бездна мещанского", — сказал когда-то Герцен; едва ли не ту же самую мысль повторяет Михайловский, осуждая торжествующие практические типы. С точки зрения Михайловского, не только дарвинистическая социология — идеоло-

---

[1] Больше дарвинисты, чем сам Дарвин *(лат.)*.

гия буржуазии, но и сам Дарвин — "гениальный буржуа-натуралист", и философия природы, по концепции дарвинизма, является почти сплошным мещанством, ибо "стертость" личностей, отсутствие ярко выраженных индивидуальностей почти возводится в научный принцип. "Сплоченная посредственность" губит все, что так или иначе выходит из нормы; выживают не наиболее одаренные индивиды, но наиболее приспособленные к среде, и только в этом смысле наиболее одаренные; выживают практические типы и гибнут идеальные. В узкобиологическом смысле "идеальный тип" есть тип политропный, многосторонний, а потому и не приспособившийся ни к каким специальным условиям и благодаря этому способный к дальнейшей эволюции; "практический тип", наоборот, монотропен, односторонен, а потому и окончательно приспособлен к условиям жизни и вне их существовать не может, то есть к дальнейшей эволюции неспособен. Примеры: практический тип — летучая мышь, рыбы (Teleostei); идеальный тип — поперечноротые (Selachia); разумеется, между этими двумя типами существуют промежуточные формы (I, 230, 279, 282 и др.).

Михайловский согласен принять эту схему как мифологический принцип; но когда этот принцип вводится как норма в социологические построения, когда признают, что приспособленный практический тип стоит выше неприспособленного идеального (критерий совершенства у дарвинизма — степень приспособленности), то все это вызывает резкий отпор со стороны убежденного и последовательного индивидуалиста. Пусть "в природе бездна мещанского", пусть узкие, односторонние практические типы одерживают победу по всей линии над широкими, синтетическими, идеальными типами, тем менее причин переносить все это в социологию и примиряться с представителями практического типа — с мещанами, заполнившими жизнь. Мещанин — это не личность, это "осколок личности"; это практический тип, приспособляющийся "ко всякой обстановке, как бы она ни была узка и душна", в то время как идеальный тип является полным, многосторонним, выходящим из тесных рамок. "Практический тип", как биологический термин, в своем социологическом применении весьма удачно поясняет несколько расплывчатое понятие "мещанства" и служит к дальнейшему выяснению известных уже нам оснований мировоззрения Михайловского.

Краеугольным камнем всяких теорий, критерием их должен быть интерес реальной личности; все здание Правды должно быть построено на личности: личность есть тот центр, из которого рассеиваются во все стороны лучи Правды, — со всем этим мы уже встречались неоднократно. Но что такое — интерес реальной личности? И о какой личности идет речь? "Практические типы — это те, которые быстро приспособляются ко всякой обстановке, как бы она ни была узка и душна, которые согласны существовать в виде любого колеса любой телеги, хотя бы оно было пятое... Идеальные типы, напротив, слишком полны, слишком многосторонни, чтобы уместиться в какой-нибудь тесной рамке. Понятно, что личный интерес практического типа и личный интерес идеального типа далеки друг от друга, как небо от земли". Интересы практического типа часто отождествляются с интересами среды, а уж конечно не в мещанской среде (в широким смысле) нам искать своих идеалов; интересы идеального типа отождествляются не с интересами среды или системы, а стоят выше их. "Идеальный тип... личный свой интерес укладывает не в ту или другую наличную общественную систему, а в общественный идеал — в такой именно идеал, где личность свята и неприкосновенна". Итак, именно идеальный тип выдвигает вперед личность и в этом отношении является представителем индивидуализма; благо реальной личности лежит поэтому в области интересов идеального типа. "...Мерилом достоинства всякого союза — партии, кружка, семьи, нации и проч. — должен служить интерес личности, разумеется, личности не практического типа, потому что это значило бы мерять аршин аршином же, а такое измерение ничего, кроме простого тождества, дать не может" (IV, 458—460). Интересом личности практического типа будет приспособление к среде; во всяком случае, не этот антииндивидуалистический идеал может удовлетворить личность.

Теперь понятно, отчего Михайловский считает Дарвина "гениальным буржуа-натуралистом" (I, 180; V, 635), дарвинизм считает "гениальной буржуазной теорией" (I, 914; ср. I, 416—17, 421—22) и посвящает целую статью проведению параллели между дарвинизмом и оперетками Оффенбаха как совместными служителями торжествующей буржуазии: все это происходит вследствие полнейшего несогласия Михайловского с дарвинистическим критерием совершенства и совершенствования, выдвигающим вперед узкие практические типы победителей в борьбе за существование. Эту борьбу Михайловский не

признавал ”творческим принципом”, что́ не мешало ему считать дарвинизм гениальной научной теорией (III, 774); что же касается дарвинистической социологии, то эта во всех отношениях плоская теория не имеет никакого права на существование: торжество приспособленных, победителей в конкуренции, есть торжество мещанства и буржуазии.

В противовес всем этим антииндивидуалистическим теориям Михайловский постоянно стремился создать свое цельное мировоззрение, выставляющее на первый план идеальный тип, то есть широкую, многостороннюю личность. Критикуя органическую теорию и дарвинизм, он выработал стройную и цельную точку зрения (каково бы ни было ее безотносительное значение) и выразил ее, главным образом, в своих теориях прогресса и борьбы за индивидуальность.

## X

Дарвинистический критерий прогресса — приспособление к среде — Михайловский решительно отрицает; в основу своих построений он кладет диаметрально противоположный принцип, так называемый закон Бера. Этот гипотетический закон предлагает считать эволюцией организма дифференциацию его, обособление и приспособление отдельных органов — последнее довольно неудачно названо (Мильн-Эдварсом) ”физиологическим разделением труда”. Таким образом, ”критерием совершенства живых существ признается здесь степень разнородности их частей и степень разделения между этими частями труда” (III, 409; см. еще I, 18, 228, 280, 285—286 и др.). Этот закон Михайловский кладет во главу угла всего построения; конечно, не в этом заключается оригинальная сторона его теорий: закон Бера лежит также в основе эволюционной теории Спенсера, его принимают и Дарвин, и дарвинисты (например, Негели, Геккель). Но Дарвин пытался свести этот закон к ”закону дивергенции”, к критерию приспособляемости к среде, или, по крайней мере, отождествить с ним; Спенсер же, наоборот, пытается дать этому закону слишком широкое толкование, применяя его и к эволюции человеческих обществ (I, 286 и 19). И с тем и с другим совершенно не согласен Михайловский: во-первых, он считает этот закон общим и несводимым, во-вторых, он считает грубейшей ошибкой догматическое применение его к социологии,

в чем, в сущности, и заключался весь грех органической теории общества.

Интересно, что ошибки Дарвина и Спенсера, на первый взгляд совершенно различные, по существу дела вполне одинаковы и заключаются в приравнивании органа индивидууму — такое отождествление было результатом органической теории Спенсера (и не его одного), оно же вытекало из дарвиновского закона дивергенции признаков. "Закон дивергенции, или расхождения признаков, говорит, что вследствие борьбы за существование организмы стремятся образовать все большее и большее количество разновидностей, то есть установить возможно большее *различие между неделимыми*" (I, 227; подробнее I, 286—294). Между тем закон Бэра или, как его называет Михайловский, закон индивидуального развития "сводится к постепенному обособлению органов и усилению между ними разделения труда и различия, *различия между органами*" (Ib.; курсив Михайловского). Таким образом, смешение этих законов есть та же старая ошибка органической теории общества, которая в формуле A:B=C:D принимала B=D. Отождествление этих законов дарвинистической социологией равносильно перенесению закона Бэра в науку об обществе: ни то ни другое не может быть терпимо в индивидуалистическом мировоззрении. Закон Бэра есть закон индивидуального развития — и только; закон дивергенции характеризует собою только развитие видовое, биологическое; но ни тот, ни другой закон не имеют места в социологии. *Непримиримость закона Бэра и закона дивергенции, как социологических норм,* — основное положение Михайловского. Принимая закон Бэра за закон индивидуального развития, Михайловский не согласен считать его нормой развития социологического; иначе говоря, он настойчиво отвергает отождествление "физиологического разделения труда", в котором и заключается сущность закона Бэра, с разделением труда экономическим; доказательству этой мысли посвящена уже отмеченная выше статья "Что такое прогресс?".

В борьбе с отождествлением физиологического и экономического разделения труда нетрудно видеть продолжение борьбы с органической теорией общества. Считая общество за организм, естественно прийти к заключению о применении к этому организму закона Бэра и считать прогрессом дифференциацию этого организма, то есть разделение труда между индивидами, отдельными органами общества. Такое сравнение незаконно, во-первых,

потому, что "процесс общественных дифференцирований параллелен процессу дифференцирований не *неделимых*, а *видов*" (I, 183); во-вторых же, и это главное, "взаимные отношения физиологического и экономического разделения труда таковы, что они взаимно исключаются, то есть, чем общественное разделение труда сильнее, тем физиологическое слабее, и обратно" (I, 461). Другими словами: экономическое разделение труда, приводящее к крайней специализации, убивает личность и широту ее, выражающуюся в соразмерном упражнении всех способностей человека, то есть в физиологическом разделении труда. В обществах, развивающихся по "органическому типу", это так и есть: в них имеет место закон Бэра, экономическое разделение труда торжествует, личность суживается и обращается в "палец от ноги" общества; в них происходит эволюция, но не прогресс. Но в обществах, развивающихся не по органическому типу, — а мы знаем, что вера в возможность таких обществ составляла характернейшую черту мировоззрения народничества Герцена и Михайловского, — развитие должно происходить по совершенно иному закону. Закон Бэра является в этих обществах только законом индивидуального развития, а значит, физиологическое разделение труда, гарантирующее личности широту развития, господствует над экономическим разделением труда; место последнего должна занять кооперация простого сотрудничества, содействующая расширению человеческой индивидуальности (I, 460). В то время как кооперация сложного сотрудничества, то есть разделение труда, приводит к борьбе за существование, простое сотрудничество ее устраняет (I, 183); только кооперация простого сотрудничества может "парализовать невыгоды индивидуальной изменчивости, сохраняя ее выгоды" (I, 294). Общество, в котором имеет место такая кооперация, в котором закон Бэра является не социологической нормой, а принципом индивидуального развития, в котором экономическое разделение труда между индивидами заменено физиологическим разделением труда между органами этих индивидов, — такое общество, по мнению Михайловского, действительно прогрессирует, а не только испытывает процесс эволюции.

Отсюда знаменитая формула прогресса Михайловского: "Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно,

несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов" (I, 150). Два года спустя, повторяя эту же самую формулу, Михайловский подчеркнул, что она одинаково направлена и против органической теории общества, и против дарвинистической социологии; он поставил себе "в особенную заслугу разъяснение антагонизма между разделением труда физиологическим и экономическим"; он указал, что с этой точки зрения борьба за существование между индивидами одного и того же вида и дивергенция признаков суть элементы регресса. "Вне приведенной формулы, — заявляет Михайловский, — нет примирения между интересами личности и общества, и вековой тяжбе между ними нет конца" (I, 296—7).

Свою формулу прогресса Михайловский считал неопровержимой; мы находим ее в высокой степени замечательной, хотя и ошибочной. В чем состояла постоянная ошибка Михайловского — об этом нам еще придется говорить; пока мы остановимся только на значении этой формулы и на выводах из нее. Значение этой формулы прогресса нам представляется громадным; в ней выражено в сжатом виде все мировоззрение семидесятых годов, вся сила индивидуализма Михайловского. Мы видим в ней прежде всего то самое требование широты личности, которое лежало краеугольным камнем воззрений Герцена, только оно выражено теперь в более точных и определенных научных терминах. Эта формула прогресса еще раз показывает, что, по Михайловскому, в обществе, развивающемся по органическому типу и — что то же самое — принимающем закон Бэра за социологическую норму, проблема индивидуализма не может быть решена. Синтез личности и общества возможен только при надорганическом типе развития, при индивидуальном применении закона Бэра, при примате физиологического разделения труда над экономическим; это именно тот случай, при котором на первый план ставится благо реальной личности и, таким образом, становится возможным двуединый критерий блага реальной личности и трудящихся классов. Вот особый путь развития России, который представлялся критическим народникам "желательной возможностью"; только при таком прогрессе они полагали возможным решение проблемы индивидуализма. Решение вопроса, в какие отношения становятся лич-

ность и общество при органическом типе развития последнего, иначе говоря, решение проблемы индивидуализма в общем случае дается Михайловским в дальнейшем развитии теории прогресса, а именно в теории борьбы за индивидуальность.

## XI

Необходимо различать органический и надорганический пути общественного развития, говорит Михайловский; необходимо различать эволюцию от прогресса. Прогресс свидетельствует о надорганическом пути развития, и обратно: надорганический путь развития сопровождается прогрессом и ведет к нему; такой тип общественного развития наиболее симпатичен Михайловскому, хотя бы он выражался и в малообозначенных формах, не достигающих высокой степени развития. Эволюция служит признаком органического пути развития, и органический путь развития сопровождается эволюцией; степень эволюции может быть весьма высока, но это не мешает Михайловскому отнестись к ней отрицательно. Таким образом, Михайловский разделяет "тип" и "степень" развития. Когда происходит разделение труда между индивидами, то одновременно с этим сокращается или прекращается разделение труда между органами этих индивидов; мы знаем, что в этом положении Михайловский видел ключ ко всей теории прогресса. Но раз это так, раз общественное разделение труда отражается отрицательно на разделении труда физиологического, то очевидно, что часть способностей индивида в этом случае неизбежно глохнет; после этого индивид может достигнуть весьма высокой степени своего одностороннего развития, хотя тип развития, несомненно, сузился, понизился (I, 477, 511; III, 868 и др.; теория типов и степеней развития намечена тем же Бэром, о чем см. III, 820).

Терминология эта позволяет Михайловскому еще более уяснить различие между двумя типами общественного развития. Общество, идущее надорганическим путем развития, иначе говоря, общество прогрессирующее может по степени развития стоять очень низко, но тип его развития весьма высок; общество эволюционирующее, развивающееся по органическому типу, может высоко стоять по степени развития, но это не мешает типу его развития быть чрезвычайно низким. Прилагая это к воззрениям критического народничества, можно сказать, что

между капиталистическим и натурально-хозяйственным обществом, между национальным богатством и народным благосостоянием Михайловский видел существенную разницу в том, что первые представляют *высокую степень развития пониженного типа*, в то время как вторые являются *низкой степенью развития высокого типа*. На такой низкой степени развития возможен синтез между личностью и обществом; такой синтез и указывает именно на высоту типа общественного развития. Борьба за индивидуальность имеет место и в этом случае, но приводит к соглашению и примирению; совсем другое увидим мы в обществе, развивающемся по органическому типу.

Начало теории борьбы за индивидуальность намечено еще в статье "Что такое прогресс?", в том же указании на диаметральную противоположность физиологического и экономического разделения труда. Эволюция несовместима с развитием личности, так как она нарушает гармоничность этой личности. "...Прогресс индивидуальный и развитие общества (по типу органического развития) взаимно исключаются, как взаимно исключаются развитие органов и развитие неделимого" (I, 41). Отсюда видно, во-первых, что Михайловский совершенно ясно разделял эволюцию от прогресса и, во-вторых, что идея борьбы личности с обществом (быть может, появившаяся не без влияния Прудона) составляла одну из основных мыслей Михайловского.

Конечно, раз такая борьба признана, то не может быть колебаний — на чью сторону стать; индивидуум, по выражению Михайловского, есть реальное целое, а потому "не может приноситься в жертву развитию идеального целого, каково общество" (Ib.). Надо было доказать только наличность этой борьбы; намеки на это встречаются в ближайшей статье Михайловского "Орган, неделимое, общество" (см. "Отечественные Записки", 1870 г., № 12; в Собрании сочинений в переработанном виде 1887 г., см. II, 326—366). В этой статье продолжается борьба с органической теорией общества, с ее утверждением, что "каждое органическое целое тем совершеннее, чем несовершеннее его части" (с. 702—703; цитирую по "Отечественные Записки", 1870 г., № 12); мы уже знаем, что для Михайловского, наоборот, "части тем совершеннее, чем они лучше служат целому, а целое тем совершеннее, чем совершеннее его части" (704). Принимая первый критерий, придется признать, что человеческое общество ниже муравьиного, а тем более колонии сифонофор (705); кри-

терий совершенства, очевидно, не выдерживает испытания. Возражая органической теории общества, Михайловский утверждает, что "человеческое общество есть единица отвлеченная", а потому "человек не знает над собой высшей индивидуальности" (706). Очевидно, последнее Михайловский относит к обществу, развивающемуся по надорганическому типу; наоборот, в обществе, развивающемся по органическому типу, имеет место резкая борьба за индивидуальность, теорию которой в общем виде Михайловский развил только в "Записках профана" (1875).

Теория "борьбы за индивидуальность" гласит, что органический мир представляет ряд ступеней индивидуальностей, между двумя соседними из которых постоянно идет борьба. Геккель принимает шесть степеней индивидуальности (клеточка, орган, антимера, метамера, организм и колония); Михайловский детально разрабатывает вопрос о взаимоотношении двух последних степеней, то есть индивида в тесном смысле и общества. "Тектологические тезисы" Геккеля дают следующие критерии совершенства: организмы тем совершеннее, чем разнороднее их строение, чем разнообразнее функции их органов, чем эти органы зависимее друг от друга и от целого и чем сам организм независимее от высшей индивидуальности — колонии или общества; точно так же критерий совершенства колоний или обществ заключается в разнородности их строения, в разнообразности функций организмов, органов и тканей, в зависимости всех низших индивидуальностей от колоний и в ее возможно большей централизованности (II, 351; III, 411). Иначе говоря, целое тем совершеннее, чем несовершеннее его части; мы видим, что это — иная форма выражения закона Бэра — закона, неприложимого к социологии, по утверждению Михайловского. Каким же образом он теперь строит на этом законе социологическую теорию борьбы за индивидуальность?

Это объясняется все тем же разделением органического и надорганического типа развития обществ: общество — не организм, но может развиваться по органическому типу, хотя такое развитие и будет патологическим; при органическом типе развития общества может идти речь о "высшей индивидуальности", очевидно, абстрактной. Тут и происходит частный случай борьбы за индивидуальность: борьба организма-личности с колонией-обществом. "...Таковы всегда и непременно взаимные

отношения двух соседних ступеней индивидуальности: высшая стремится подавить низшую, обращая ее в свою служебную часть и побуждая ее к высокому, но одностороннему развитию в этом специальном, служебном направлении; низшая же, проделывая то же самое по отношению к индивидуальностям, еще ниже стоящим, в то же время отстаивает свою самостоятельность от посягательств высшей. В этом состоит то, что́ я... назвал борьбой за индивидуальность"... (II, 352—353). Само собой разумеется, что борьба эта не проявляется в конкретных формах; обвинение Михайловского в том, что он грубо реализирует общество как высшую индивидуальность, не попадает в цель; борьба за индивидуальность является такой же абстрагированной от реальных форм, как и борьба за существование: и тут и там мы имеем дело с борьбой индивида против целого ряда внешних условий, которые мы объединяем совершенно условно каким-нибудь одним термином, вроде "природа", "общество" (ср. III, 412).

К слову сказать, Михайловский тщательно разграничивал борьбу за существование и борьбу за индивидуальность, так как они различаются и по причинам и по следствиям: во-первых, борьба за существование есть борьба индивида или вида за приспособление его хотя бы ценою индивидуального регресса, в то время как борьба за индивидуальность есть борьба индивида за свою цельность со всеми условиями среды. Отсюда разница и в результатах борьбы: "Результат борьбы за существование есть приспособление к исторически данной общественной среде. Результат борьбы за индивидуальность — обратный: приспособление среды" (III, 411; I, 532; I, 550; ср. I, 920). Михайловский нигде не говорит ясно, но дает повод заключить, что борьба за существование приводит к образованию практических типов, а борьба за индивидуальность образует идеальные типы; или, что́ одно и то же: борьба за существование ведет к высокой, но односторонней степени развития, а борьба за индивидуальность образует высокий и многосторонний тип развития. Конечно, легче приспособляться, чем приспособлять, легче увеличивать степень развития, чем углублять тип; но Михайловский в этом случае, как и во многих других, выражает явную тенденцию к линии наибольшего сопротивления (ср. I, 686), а потому и объявляет борьбу "высшей индивидуальности" обществу, если оно развивается по органическому типу.

## XII

В одной из самых крупных своих статей, в "Борьбе за индивидуальность" (1875), Михайловский рассматривает с точки зрения своей теории историю эволюции семьи, которая является "высшей индивидуальностью" по отношению к реальной личности, но низшей индивидуальностью — по отношению к роду, общине, обществу. Он рисует сначала (по Баховену) картину из доисторического периода, когда личность утопала не в семье и не в общине, а в человеческом стаде; это — период гетеризма, непосредственно за которым следует эпоха гинекократии, в конце которой мужчины начинают борьбу за свою индивидуальность (I, 482, 520, 533—534 и др.). Борьба мужского и женского начала была именно борьбой за индивидуальность, а не за существование, это была борьба не только личная, но и общественная (I, 530); основания этой борьбы лежат в диморфности, в физиологических различиях. Кстати сказать, диморфность эта, с точки зрения Михайловского, представляет несомненное понижение организации, понижение типа, так как половая дифференциация происходит в ущерб широте и гармоничности индивида; таким образом, асцидии стоят по типу развития выше человека, вследствие своего гермафродитизма (на этом положении мы еще остановимся).

Впрочем, если с физиологической точки зрения и мужчина и женщина суть только $^1/_2$, то с морфологической точки зрения они — индивиды; в данном случае, конечно, психологическая и социологическая точки зрения совпадают с морфологической (ср. II, 342—343). На физиологической точке зрения основана Михайловским его теория любви: любовь в своем основании является стремлением дифференцированных половин к слиянию в высшем типе развития, она есть частный случай борьбы за индивидуальность (I, 507—513). Не останавливаясь на этой остроумной теории, укажем, что, по мнению Михайловского, борьба мужского и женского элемента продолжается и поныне, причем стороны только переменились местами: теперь мужчины торжествуют, а у женщин идет борьба "за индивидуальность, за расширение женского *я*, за введение в него новых нравственных, умственных и физических элементов" (I, 549). Характерна точка зрения Михайловского на этот так называемый "женский вопрос": он всецело сочувствует женщинам в их борьбе за индивидуальность, но боится, чтобы эта борьба не сузи-

лась до борьбы за существование. Пусть перед женщиной завтра же откроются двери общественной деятельности, пусть они хлынут в нее, давя друг друга и мужчин, — что в этом утешительного для женского элемента? "От этого, может быть, выиграет тот или другой общественный организм, та или другая ступень общественной индивидуальности, но женское, коллективное, общее женское дело — причем оно тут?" Радоваться успеху такой борьбы за существование можно только по недоразумению (I, 549—550; ср. I, 884—888).

Кому на пользу послужила диморфность человека? Высшей индивидуальности — семье, в которой мы видим разделение труда в акте воспроизведения новых поколений (I, 505). Но, по закону борьбы за индивидуальность, *"процессы дифференцирования двух соседних ступеней индивидуальности необходимо враждебны один другому"* (I, 504; курсив Михайловского); начинается борьба человека с семьей, но только в том случае (и эта оговорка очень важна), если семья развивается по органическому типу развития. "...Творческая сила семьи возможна только там и постольку, где и поскольку семья не уподобилась организму... Но в случае органического развития ей, как и всякому организму, предстоит пройти ступени молодости, зрелости, старости и, наконец, умереть" (I, 577—578). Так и случилось с западноевропейской семьей, так умирает семья и в наших высших классах (I, 579).

История семьи — лучшая иллюстрация эволюции общества; тут в миниатюре перед нами проходит борьба личности с высшей индивидуальностью. Борьба личности с обществом есть частный случай борьбы за индивидуальность. Если общество прогрессирует, развивается по надорганическому типу развития, то оно бессмертно и в нем имеет место синтез между ним и личностью; если общество эволюционирует по органическому типу развития, то оно смертно, и личность борется с ним, повинуясь тому же закону развития, "борется или, по крайней мере, должна бороться за свою индивидуальность, за самостоятельность и разносторонность своего *я*" (I, 462).

Вот подробное, полное и в высшей степени изящное решение проблемы индивидуализма, впервые данное с такой силой и определенностью. Согласно этому решению, борьба личности с обществом — фатальная, неминуемая борьба без малейшей надежды на какой бы то ни было синтез. Эволюция общества совершенно безразлична Михайловскому, *если* она давит реальную личность, а так

именно и бывает при органическом типе развития, при эволюции экономического разделения труда и при вырождении разделения труда физиологического. "...Очевидно, что с точки зрения этого закона (закона органической эволюции) нормальное развитие общества и нормальное развитие личности сталкиваются враждебно. Аналогисты этого не понимают. Они твердят свое: общество, подобно организму, дифференцируясь, распадаясь на несходные части, прогрессирует. Хорошо, пусть *общество прогрессирует* (то есть, с точки зрения Михайловского, эволюционирует), но поймите, что *личность* при этом *регрессирует,* что если иметь в виду только эту сторону дела, то общество есть первый, ближайший и злейший враг человека" (I, 461; курсив Михайловского).

Эволюция (но не прогресс) общества есть регресс реальной личности, согласно закону борьбы за индивидуальность; поэтому борьба личности с обществом неизбежна и неотвратима. Как бы от лица каждой реальной личности Михайловский резко объявляет, что будет бороться с обществом, развивающимся по органическому типу, будет бороться "с грозящею поглотить меня высшею индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться. Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьмет — увидим" (III, 423). Конечно, при такой борьбе придется идти по линии наибольшего сопротивления, но иначе нет возможности сохранить свою личность и не приспособиться к среде, а приспособить ее. Радоваться победе высшей индивидуальности реальная личность не может уже по одному тому, что при такой победе цивилизация повышается только в степени и понижается в своем типе (I, 478; V, 925; ср. еще III, 499, 500, 227—229, 566—571; "Литературный Вестник", I, 360—361 и др.); поэтому задача реальной личности должна заключаться в единовременной возможно интенсивной борьбе с высшей индивидуальностью — обществом — и с низшими индивидуальностями — своими органами; разумеется, и та и другая борьба является метафорической, на что мы уже указывали. Борьба с низшими индивидуальностями должна сводиться к физиологическому разделению труда, борьба с высшей индивидуальностью — к отрицанию экономического разделения труда; и то и другое ведет к широте индивидуума. "Во-первых, личность должна беспощадно подчинять себе, как целому, все входящие в ее состав низшие индивидуальности; должна, следуя

старому девизу "divide et impera"[1], строго проводить разделение труда между своими органами, требовать от них от всех напряженной специальной работы в ее, личности, интересах. Во-вторых, личность должна противодействовать тому, чтобы римский девиз "divide et impera" прилагался к ней самой со стороны какой бы то ни было ступени индивидуальности, какими бы пышными именами она ни называлась" (II, 353—354).

Михайловский полагает, что эта теория борьбы за индивидуальность обнимает единым принципом весь мир (III, 417), что она является центральной нитью исторического процесса ("Литературный Вестник", II, 425); так это или не так — для нас пока несущественно, но несомненно, во всяком случае, что эта теория борьбы за индивидуальность вполне резко и определенно разрешает проблему индивидуализма в ее общем виде: нет и не может быть примирения между личностью и обществом (развивающимся по органическому типу), между ними возможна только постоянная борьба. Если победить общество — оно будет эволюционировать, развиваться по органическому типу и все более и более порабощать себе личность; если победить личность, то общество будет развиваться по надорганическому типу, будет прогрессировать; быть может, в последнем случае оно никогда не достигнет той высокой степени развития, какая возможна в первом случае, но зато по типу развития оно будет стоять, несомненно, впереди. Главное же, что в прогрессирующем обществе также прогрессирует и личность, так что здесь возможен синтез, невозможный в первом случае.

Переводя все это на язык реальных фактов, можно сказать, что ключом ко всякой борьбе за индивидуальность является форма кооперации, определяющая собою эволюцию или прогресс общества. Сложная кооперация, в наиболее развитых своих формах, то есть общественное разделение труда, знаменует собою капиталистический строй общества и эволюцию последнего, его развитие по органическому типу; роль реактивного вещества в этом случае играет буржуазия; где есть буржуазия — там общество эволюционирует, где она не занимает видного места — там общество прогрессирует. Вообще, разделение труда, сопутствующее буржуазии, показывает наиболее наглядно, кто остается победителем в борьбе за индивидуальность — личность или общество; сам Ми-

---

[1] "Разделяй и властвуй" *(лат.)*.

хайловский указывал, что "на всем необъятном поле жизни идет неустанная борьба за индивидуальность, а орудием этой борьбы служит разделение труда" (см. "Русское Богатство", 1897 г., № 5, "Литература и жизнь").

Теперь нам еще яснее, что́ понимал Михайловский под особым путем развития России: он желал России прогресса, то есть желал победы личности в борьбе за индивидуальность. Из этого широкого индивидуализма вытекало, уже как следствие, отрицательное отношение к мещанству вообще и к буржуазии в частности; здесь мы опять видим сходство и различие Михайловского и Герцена: индивидуализм одного соответствует антимещанству другого. Борьба за индивидуальность есть борьба с мещанством и с его частными проявлениями; особый путь России ("желательная возможность") есть путь антимещанства и победы личности, путь прогресса и надорганического развития. Сладкие надежды! Им не суждено было исполниться; мы знаем теперь, полвека спустя, — и в этом мы вернулись назад к Чернышевскому, — что разделение органического и надорганического путей развития было необоснованным и беспочвенным, что капиталистический строй, в том или ином его виде, не минул Россию, что эволюция и прогресс идут одними и теми же путями. И — странное дело! — мы — не пессимисты, подобно Михайловскому, хотя и не считаем, что все идет к лучшему в сем лучшем из миров... Но наши взгляды еще выяснятся немного ниже, теперь же будем продолжать знакомство с гармоническим мировоззрением Михайловского.

## XIII

В борьбе за индивидуальность между личностью и обществом желательна победа личности. О какой "личности" идет речь — мы уже знаем: это — личность "идеального типа", многосторонняя и широкая; таковой является знаменитый "профан" Михайловского, человек, которому близко и дорого все человеческое. Профан есть "человек по преимуществу" (III, 354), интересующийся всеми областями жизни, науки и искусства и применяющий к ним все тот же критерий блага реальной личности; профану одинаково чужды и мещанская узость специалиста, и мещанская плоскость дилетанта. "Дилетанты смотрят в телескоп, ученые (специалисты) смотрят в микроскоп" — так когда-то определял Герцен оди-

наково безжизненные крайности; специалисты и буддисты науки из-за деревьев не видят леса, дилетанты — в лесу не желают и не умеют различать отдельных деревьев... Профан видит весь лес, но различает и отдельные деревья; он пользуется и телескопом, и микроскопом, но хочет смотреть на жизнь простым, невооруженным глазом; он высоко чтит науку, но думает, что "вычерпать море ретортой нельзя" ("Литературный Вестник", I, 268).

Борьба с мещанством науки или, вернее, деятелей ее ведется Михайловским не менее горячо, чем в былые дни Герценом, и с той же самой позиции, причем все-таки главные удары Михайловский направляет против крайности специализации: на этом частном вопросе ему удобно иллюстрировать свои взгляды на благо реальной личности, на значение форм кооперации, на борьбу за индивидуальность. Крайняя специализация приводит к скудости человеческой жизни; человеческая личность стушевывается за ученым, художником, актером и т. д., и личность превращается в осколок личности (I, 398—400; V, 72—77; VI, 40—44, 284; "Литературный Вестник", II, 75 и др.). Qui prodest[1], кому идет на пользу такое раздробление человеческой личности? Очевидно, "высшей индивидуальности" — обществу, которое процветает за счет бессознательно гибнущих специалистов (III, 423—424); это — частный случай того органического типа развития, который неизбежен при сложной кооперации, при общественном разделении труда, когда общество эволюционирует, а личность регрессирует. Торжествующий клич "Наука для науки, истина для истины, справедливость для справедливости!", в сущности, тождественен с девизом: "Человек для науки, для истины, для справедливости", а это, в свою очередь, прибавлю от себя, легко сопровождается новым девизом: "Наука, истина, справедливость — для общества" (ср. I, 99; III, 423—424). Только одни профаны, цельные, полные личности, видят всю ненормальность такого порядка вещей.

Но что же делать? Мы видели, как решал Герцен этот самый вопрос; решение Михайловского подходит к вопросу с другой стороны. Конечно, невозможно быть специалистом во всех науках и искусствах, хотя отсюда еще вовсе не следует, что каждый специалист должен сидеть под своей смоковницей (VI, 284); но такая невозможность не ставит крест над жизненностью науки. Решение вопроса заключается в том, что *наука должна служить*

---

[1] Кому выгодно *(лат.)*.

*профанам*. Специалист-сапожник шьет сапоги, руководствуясь целым рядом выработанных веками приемов, — и в эту область не вмешиваются покупатели; но вопрос о том, годятся сапоги или нет, по мерке ли они, не жмут ли ноги, — уже вне компетенции сапожника и касается только покупателя-профана. Так и в науке (III, 279—280, 337—342 и др.). Методы и приемы науки неподсудны профану, который является "сведущим работником" только в каком-либо отделе (III, 279 и 423); но общие выводы науки, несомненно, подсудны ему. От этих выводов он требует прежде всего жизненности: "Только ту науку признаю я достойною священного имени науки, которая расчищает мне жизненный путь", ибо "я хочу жить всею доступной для человека жизнью, значит, не стану ни плоть умерщвлять, в угоду моралисту, ни от любви отказываться, в угоду экономисту, ни работать не перестану, ни от духовных наслаждений не откажусь" (III, 336).

Это с одной стороны. С другой — я не могу признать за людей науки (продолжаю речь от лица "профана") тех трудолюбивых Вагнеров, которые готовы всю жизнь с радостью изучать дождевого червя и десятки лет посвящать на какую-нибудь разновидность такого-то вида такого-то рода такого-то семейства жесткокрылых (III, 341); это — не люди науки, это — жалкие ремесленники, это — жертвы жизни, жертвы органического типа развития общества, жертвы разделения труда; это — безличные, плоские и ограниченные мещане науки, продавшие свою индивидуальность за чечевичную похлебку кухонной латыни. Критерий блага реальной личности и народа осуждает такую науку и ее представителей, ибо они губят свою личность и одновременно с этим ничего не дают своему народу.

Нам нет необходимости доказывать, что, осуждая таким образом ремесленников и буддистов науки, Михайловский относится с величайшим уважением к самой науке, всеобъемлющей и глубокой. Если он и ставит требование "наука для человека", то это еще отнюдь не значит, чтобы он давал науке указания, какого направления ей держаться; в этом — существеннейшее различие Михайловского и, например, Л. Толстого. Л. Толстой также требует жизненности от науки, также ставит девиз "наука для человека", но разница в том, что "человек" для него есть только "толстовец", обращающийся к науке со специальными запросами чрезвычайно узкого характера и постоянно ошибающийся адресом: предъявля-

ющий, например, к астрономии этические запросы; для Михайловского же "человек" — это "профан", широкая, многосторонняя личность, не суживающая области науки и не ошибающаяся адресом. Общая фраза "наука должна служить человеку" имеет в устах Михайловского и Л. Толстого два совершенно различных значения.

Фигура "профана" является лучшей иллюстрацией к теориям Михайловского — к теории прогресса, борьбы за индивидуальность и т. д.; идеальный, политропный тип, высокий и по типу и по степени развития, борющийся за свою индивидуальность во имя блага реальной личности — вот что такое "профан", живое воплощение всего мировоззрения Михайловского в одном понятии. Впрочем, мы не вправе говорить обо "всем" мировоззрении Михайловского, так как еще не затронули большей его части: мы ничего еще не сказали о пресловутом "субъективном методе" в социологии, о роли личности в истории, об этике и эстетике Михайловского. До сих пор мы разбирали только практическую часть его мировоззрения — его критическое народничество — и лишь отчасти теоретическую — его теории прогресса и борьбы за индивидуальность; теперь мы обратимся к главной теоретической части его воззрения и к тому философскому фундаменту, на котором построено все здание: говорю о "субъективизме" в широком смысле этого слова, а не только о так называемом "субъективном методе".

## XIV

Очень многие пытаются положить "субъективный метод" (а не "субъективизм") во главу угла всей системы Михайловского; на это мы не имеем достаточного основания. Не говоря уже о том, что сам Михайловский придавал "субъективному методу" как теории побочное значение (см., например, его заявление в "Русском Богатстве", 1901 г., № 2; "Литература и жизнь", с. 119), не говоря о том, что "субъективный метод" есть только вспомогательный прием при решении некоторых научных вопросов, близко касающихся человека, не говоря обо всем этом, достаточно только указать, что этот пресловутый метод есть простое, вторичное следствие из основного двуединого критерия Михайловского.

Социолог не имеет права, по мнению Михайловского, строить науку об обществе так же бесстрастно и объек-

тивно, как это делает биолог, естествоиспытатель; социолог всегда должен иметь в виду, что объект его науки есть субъект, чувствующий человек, реальная личность (I, 55). Мы уже знаем, что в обществе, развивающемся по органическому типу, личность регрессирует, когда общество эволюционирует, то есть, по обычной терминологии, прогрессирует; но критерий прогресса в данном случае мы берем с субъективной точки зрения, ибо мы применяем двуединый критерий блага реальной личности и блага народа, а не критерий блага общества, нации и абстрактного человека. Личность и общество в своем развитии двигаются по диаметрально противоположным направлениям (в этом состоит теория борьбы за индивидуальность): "Какое из этих взаимно исключающихся движений следует принять за действительно прогрессивное?" — спрашивает Михайловский. Вот его подробно мотивированный ответ, данный еще в первой крупной теоретической статье ("Что такое прогресс?"): "Объективная точка зрения не дает руководства для выбора. Она говорит только, что прогресс есть переход от однородного к разнородному... для объективной точки зрения этого и достаточно: общество прогрессирует, хотя и давит при этом личность, заставляя ее переходить от разнородности к однородности. Не то будет, когда мы станем на противоположную точку зрения (субъективную): когда мы, признав, что общество, как личность идеальная, не живет и не умирает, не страдает и не наслаждается, возьмем за центр своего исследования мыслящую, чувствующую и желающую личность". Этот критерий блага реальной личности и приведет нас к формуле прогресса Михайловского (I, 59).

Итак, прежде всего "субъективный метод" есть "субъективная точка зрения" в социологии (эту терминологию впоследствии заимствовал у Михайловского и развил г. Кареев), дающая *критерий для выбора* одной из двух объективно-равноценных теорий; поэтому субъективизм вовсе не есть отрицание возможности объективно-научного построения социологии, а есть только *критический идеал* при выборе одной из возможных теорий. Отсюда два следствия: во-первых, *в социологии применима не только категория необходимости, но и категория возможности,* иначе говоря, социология должна не только изучать то, что есть и что неизбежно должно быть (müssen), но и то, чтó может быть; во-вторых, *в социологии применима не только категория необходимости, но и категория*

*справедливости;* другими словами, социология должна изучать то, что должно быть (sollen), она является — и в этом ее отличие от "объективных" наук — дисциплиной, не только открывающей законы, но и нормирующей их.

"Как может быть построена социология?" — спрашивает Михайловский и отвечает: "Как и всякая другая наука, как и наука вообще, она должна удовлетворять только потребности познания; потребность познания удовлетворяется только истиной; а между тем социология имеет дело не только с категориями истинного и ложного, а и с совершенно самостоятельными категориями нравственного, справедливого, должного" (III, 395). Тут дилемма, допускающая два решения: или выкинуть за борт социологии категорию справедливого ad majorem gloriam[1] объективной науки — так поступают чистые объективисты, и в этом состоит "объективный метод", объективная точка зрения в социологии; или признать законность категории справедливого в социологии и eo ipso[2] признать социологию наукой нормирующей — так поступает Михайловский, и в этом заключается его субъективный метод, субъективная точка зрения.

Само собой разумеется, что категория справедливости отнюдь не исключает категории необходимости в социологии; когда четверть века спустя, в середине девяностых годов, Плеханов усиленно доказывал Михайловскому возможность существования "объективных" истин в социологии и экономике и находил, что "праву моему не препятствуй" — ultima ratio[3] субъективизма, то он сражался с ветряными мельницами своего воображения и показывал плохое знакомство с теориями жестоко критикуемого им автора (см. *Н. Бельтов-Плеханов.* "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю", 1895 г., с. 203—205). Михайловский всегда сам настаивал на существовании "объективных" истин в социологии, что нисколько не противоречит его "субъективному" отношению к ним; в своей полемике против Южакова (в 1875 г.) он, вполне согласно с истиной, заявлял, что "снимать с социолога узду общеобязательных логических форм мышления я никогда не думал, а, напротив, всегда предлагал надеть ее" (III, 397). Этому не противоречит возможность субъективной оценки истины, добытой

[1] К высшей славе *(лат.).*
[2] Этим самым *(лат.).*
[3] Последний довод *(лат.).*

объективным путем; объективное беспристрастие не есть еще субъективное бесстрастие — так можно выразить мысль Михайловского знакомыми нам словами Белинского (ср. "Литература и жизнь"; "Русское Богатство", 1896 г., № 4).

Ярче всего эта разница между объективной истиной и субъективной оценкой ее сказывается у Михайловского на первоначальном очерке теории борьбы за индивидуальность (в "Записках профана", 1875). Изложив эту теорию, указав, что человек, как индивидуальность, есть только один круг из целой системы концентрических кругов, начиная с клеточки и кончая обществом; установив закон, по которому всякая высшая индивидуальность стремится подавить низшую, Михайловский замечает: "Вот теория, обнимающая единым принципом весь мир и минующая даже тень пристрастия к личности человека", то есть теория глубоко объективная (III, 417). Но в конце этой объективной теории Михайловский, по его выражению, ставит субъективное "nicht!"[1]. "Теория борьбы за индивидуальность истинна, — заявляет он, — но, именно стоя на точке зрения этой борьбы, я и объявляю, что буду бороться с грозящею поглотить меня высшею индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться. Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьмет — увидим. И, как приступ к борьбе, я ставлю nicht к теории борьбы за индивидуальность как раз на том месте, где она захватывает меня. Я не отрицаю ни одного из ее положений, не отворачиваюсь от истины. Я только повинуюсь закону борьбы, когда объявляю, что общество *должно* служить мне, и это положение субъективно. Я не смею сказать, что оно мне *служит,* потому что это была бы недостойная науки неправда, а это неверное положение объективно" (III, 423).

## XV

Итак, объективизм необходим в построении социологической теории, субъективизм — в ее применении; законы социологии должны быть добыты объективным путем, оценка их будет субъективной: нетрудно видеть, что этот субъективизм есть не что иное, как тот

---

[1] Нет! *(нем.)*

"субъективный антропоцентризм", который составляет, по мнению Михайловского, третий фазис общечеловеческого развития. Не будем входить в подробности и указывать, что этот субъективизм ведет свое начало от антропологизма П. Лаврова, по мнению которого "социология не есть наука, отдельная от этики" и "социологическая истина есть не что иное, как сознанная справедливость"; достаточно указать на связь субъективизма Михайловского с его теорией эволюции форм кооперации. "Мой субъективизм находится в самой тесной связи с этой истиной", — категорически заявил однажды сам Михайловский ("Литература и жизнь"; "Русское Богатство", 1897 г., № 11); доказательства своей мысли он не дал, но нам нетрудно выяснить ее справедливость и показать, что субъективизм, действительно, находится в теснейшей связи с общим мировоззрением "субъективно-антропоцентрического" характера.

Мы уже знаем, что при "объективном антропоцентризме" имеет место телеологизм* как по отношению к человеку, так и к природе; в "эксцентрическом" фазисе развития на сцену выступает антителеологизм, а при "субъективном антропоцентризме" — антителеологизм по отношению к природе и телеологизм по отношению к человеку; мы видели также, что эти три фазиса, с другой стороны, являются периодами ультраиндивидуализма, антииндивидуализма и индивидуализма. Теперь мы можем охарактеризовать эти фазисы как периоды ультрасубъективизма, антисубъективизма (то есть объективизма) и субъективизма — и это будет вполне согласно с мыслью самого Михайловского. В "эксцентрическом" периоде, периоде сложной кооперации, абсолютного антителеологизма и антииндивидуализма, господствует "объективный метод", "объективная точка зрения"; в наступающем третьем периоде, "субъективно-антропоцентрическом", вместе с господством ожидаемой новой формы простой кооперации, при наличности индивидуализма и теологизма по отношению к человеку, имеет место "субъективный метод", "субъективная точка зрения".

Вот та связь между субъективизмом и формами кооперации (как признаками общечеловеческой эволюции), на которую намекает Михайловский; связь эта сейчас же дает нам возможность указать на новое значение субъективизма в мировоззрении Михайловского, значительно дополняющее его общий смысл. *Субъективизм есть признание телеологизма в социологии;* таким образом, социо-

логия есть наука, не только открывающая объективно необходимые законы, но и нормирующая их; не только нормирующая их, но и вырабатывающая общую цель своего движения. Отсюда и ярко телеологическая формула прогресса Михайловского, и его решительное заявление: "Социология должна начать с некоторой утопии" (III, 404). Эта "утопия" — тот идеал, который неизбежно сопутствует каждому социологу; в выборе этого идеала и заключается субъективизм. "Социолог... должен прямо сказать, — заявляет Михайловский, — желаю познавать отношения, существующие между обществом и его членами, но, кроме познания, я желаю еще осуществления таких-то и таких-то моих идеалов" (III, 406). В данном случае "познание отношений" является объективной частью социологии, а идеалы, стоящие в конце пути, вырабатываются субъективной точкой зрения; другими словами, субъективизм дает возможность критического отбора "утопий" и идеалов, причем критерием для выбора является у Михайловского двуединый критерий блага реальной личности и народа.

Телеологизм в социологии снова возвращает нас к вопросу о категориях возможности и справедливости; эти три стороны, главным образом, и определяют собой субъективизм. Мимоходом заметим, что под "субъективным методом" часто понимают нечто вполне узкое и не охватывающее всю сущность субъективизма; здесь много вредит само неверное словосочетание — "субъективный метод". Конечно, никакого субъективного *метода* нет и быть не может; Михайловский сначала пытался отстоять такую терминологию (см., например, III, 397, 401 и др.), но впоследствии согласился, что "субъективный метод" есть не столько метод, сколько прием; субъективизм же — и не метод, и не прием, а доктрина, вполне определенное социологическое воззрение, и не только социологическое, но и гносеологическое, и психологическое, и этическое; субъективизм есть этико-социологический индивидуализм. В последние годы своей жизни Михайловский определял субъективный метод как регулирование давления этических элементов психологического a priori (предвзятого мнения) на объективное исследование социальных явлений (см. "Литература и жизнь"; "Русское Богатство", 1901 г., № 2, с. 121—122), это — субъективный прием, но это — не весь субъективизм. Считать же субъективизм только субъективным мнением или только психологическим методом — значит слишком суживать границы субъе-

ктивизма; надо, впрочем, сказать, что сам Михайловский подавал повод к недоразумениям своей недостаточно выдержанной терминологией. Так, например, в статье "Что такое прогресс?" мы встречаемся с заявлением, что к обществу людей человек не может относиться настолько объективно, как к агрегату физических тел и явлений, а потому в социологии необходимо применять субъективный метод. По существу, это неоспоримо (на наш взгляд), по форме — совершенно неверно, ибо если по указанной здесь причине мы должны применять, изучая общество, особый *метод,* то по той же самой причине мы будем поставлены в необходимость прилагать еще какой-либо особый метод, изучая не общество вообще, а нацию, к которой мы сами принадлежим; точно так же с особым методом придется подходить к изучению классов общества, с еще новым методом — к вопросу о семье и т. п. В этом абсурде, конечно, не повинен Михайловский, а виновата терминология: повторим еще раз, что нет никакого субъективного *метода.* Другой пример: иногда Михайловский отождествлял субъективизм с психологическим методом: "Субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого" (III, 402). Иначе говоря, Михайловский признает объективный и субъективный процессы мысли, под которыми понимает описание внешних и внутренних фактов, причем оба эти момента не исключают друг друга (III, 398—401). Но и это является чересчур узким определением субъективизма, а потому может привести к точно такому же абсурду, какой указан выше, хотя, по существу, и в этом случае Михайловский прав. Итак, сам он часто подавал поводы к слишком узкому пониманию субъективизма; нашей задачей является устранение второстепенных определений субъективизма и внимательный разбор центральных его сторон. Этих сторон — три: категория возможности, категория справедливости и телеологизм в социологии.

О телеологии мы упоминали выше: *неизбежность ее в социологии* — это та идея, которую Михайловский завещал русской интеллигенции и которая пробила себе дорогу даже через враждебное мировоззрение девяностых годов. Конечно, Михайловский дал только намек на истину, он был только пионером, но какие бы видоизменения ни потерпела эта идея, сущность ее уже твердо усвоена, что особенно ясно сказалось в идеалистическом течении начала XX века. Правда, Михайловский отрица-

ет всякую объективную телеологию (ср. III, 154—158), а значит, и телеологизм исторического процесса (мысль, особенно дорогая современным идеалистам); он признает только субъективную телеологию, но именно потому его точка зрения нам дороже, чем взгляды социологов-"объективистов". Его субъективная телеология — одно из выражений его широкого индивидуализма, его критерия блага реальной личности, являющейся не только безгласным объектом социального процесса, но и творцом его.

## XVI

Приблизительно то же самое можно повторить о категориях справедливости и возможности в социологии. Требуя применения категории справедливости в социологии, Михайловский ясно показал, что его субъективизм есть не что иное, как этико-социологический индивидуализм. *Социология неотделима от этики* — вот второе положение, упорно повторявшееся Михайловским и также победоносно пробившее брешь в ортодоксальном марксизме девяностых годов. Категория справедливого и категория истинного одинаково важны для социологии; отмахиваться от справедливости и хвататься за истину — значит намеренно суживать поле деятельности человека и исповедовать своеобразный рационализм. "Истина есть удовлетворение только познавательной потребности человека, и думать, что она способна удовлетворять *все* потребности, так же неосновательно, как думать, что мозг способен исполнять все отправления животного организма" (III, 392; см. 381 и 393—394). Человеческая личность шире истины — вот мысль Михайловского; подробно он выразил ее в своем знаменитом соединении истины и справедливости в одну цельную Правду — о чем сказано в его "Письмах о правде и неправде" (1877). Общее мировоззрение, выразившееся в этих "Письмах", изложено нами еще в начале этой главы: оно заключается, как мы знаем, в признании двуединого критерия блага личности и народа; теперь мы затронем только отношение Михайловского к этике, выразившееся как в этой, так и в других статьях.

Обращаясь к этому, необходимо прежде всего указать, что в лице Михайловского русская интеллигенция сделала большой шаг от узкого утилитаризма к критике этого учения. Уже Лавров относился к утилитаризму

более критически, чем Чернышевский; Михайловский идет еще дальше в этом направлении: он указывает, что все утилитарные теории этики запачканы "тусклым пятном" искусственного, но отнюдь не искусного сочетания пользы личной и общественной (I, 294—295). Это задача трудная, а с точки зрения борьбы за индивидуальность даже неразрешимая; но такое признание не заставляет Михайловского отвернуться от утилитаризма, он даже защищает его от критики Спенсера (III, 143—144). Кстати сказать, в своей статье "Что такое счастье?" (1872) Михайловский противопоставляет свою точку зрения на счастье взглядам Спенсера; отрицательно относясь к теориям утилитаризма о наибольшем счастье наибольшего числа людей, отрицая даже взгляд Спенсера, по которому счастье измеряется количеством удовлетворяемых желаний в обществе, развивающемся по органическому типу, Михайловский дает понять, что счастье измеряется "количеством сил и способностей, находящихся в деятельном состоянии" (III, 189), то есть физиологическим разделением труда индивидуума. Нетрудно видеть, что такое положение вполне гармонирует с общим мировоззрением Михайловского и вытекает из его формулы прогресса и критерия блага реальной личности, но мы не будем на этом останавливаться; интереснее указать, что Михайловский тщательно подчеркивает отсутствие логической связи между утилитаризмом и эгоизмом, а также между утилитаризмом и индивидуализмом, равно как и между индивидуализмом и эгоизмом (III, 261—262, 266; III, 220, 235—236; IV, 453, 458 и др. Заметим в скобках, что Михайловский не выдерживал терминологии и иногда смешивал индивидуализм с эгоизмом: см., например, VI, 299, а иногда понимал под индивидуализмом ультраиндивидуализм: см., например, III, 63, 67, — но это в статье о Луи Блане, где господствует терминология последнего). Михайловский понимал, что утилитаризм есть более путаная теория, чем часто полагают; но он еще не видел, что теория эта имеет значение только для генетического обзора явлений этики, не объясняет сущности ее; он не видел — хотя и смутно чувствовал, — что утилитаризм является неизбежным этическим антииндивидуализмом. Отрицая интуитивную этику (см. III, 272 и III, 150), Михайловский не видел другого исхода, как принятие утилитарной морали, хотя и признавал, что она сшита из обрывков и что тусклые пятна ее заштопаны белыми нитками.

Дальше этого он не мог пойти в своей критике, так как, как мы увидим ниже, не владел единственным оружием для окончательного низвержения утилитаризма и для открытия новой дороги; оружие это — критическая философия.

Но как бы то ни было, своим признанием неизбежности этики в социологии Михайловский, каковы бы ни были его ошибки, выдвинул вперед вопрос громадной важности, достаточно оцененной только в наше время. Обратив внимание не только на правду-истину, но и на правду-справедливость, он прежде всего избежал узкого рационализма, в котором были грешны шестидесятые годы, и этим самым расширил поле действия человеческой личности. Человек выше истины, человек выше справедливости — по крайней мере, *шире* их, как бы говорит Михайловский (вспомним еще раз насмешки Герцена над fiat justitia, pereat mundus[1]; а что же станет тогда с мюнхенской пинакотекой*?); но в человеке должны быть неразрывно связаны и истина и справедливость. "Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни", — писал Михайловский уже в 1889 году и прибавлял: "Нелегкая эта задача". Да, действительно, нелегкая, ибо это — величайшая задача не только одного Михайловского; это — задача не только этическая, психологическая и социологическая, но и главным образом гносеологическая, так что Михайловский своим субъективизмом задел только небольшую ее часть. Но и из небольшой части он создал цельное мировоззрение, которым синтезировал многие противоречия русской мысли предыдущих десятилетий.

Возвращаясь к применению правды-справедливости в социологии, мы закончим указанием, что этико-социологический субъективизм Михайловского не имеет решительно ничего общего (кроме названия) с немецкой этической школой в социологии и экономике, с так называемым катедер-социализмом. Это особенно старательно подчеркивает сам Михайловский, выражая свое полнейшее несогласие с положениями этической школы, которая, по его мнению, "двусмысленное, ни рыбное, ни мясное, хотя и заслуживающее внимания явление" (VI,

---

[1] Да погибнет мир, но восторжествует правосудие *(лат.)*.

285). Он признает, что у катедер-социалистов* можно найти недурную разработку частных вопросов, ряд полезных монографий, но не более (VI, 295): этическая школа стала на твердую почву, но почву эту она еще не возделала и зерно не посеяла (VI, 300); она не дала обобщающего социально-экономического воззрения, каким Михайловский имел право считать свой субъективизм, который, таким образом, вовсе не тождественен немецкой этической школе, хотя и имеет с ней точки соприкосновения.

## XVII

Итак, телеологизм в социологии и этика в социологии — две основных стороны субъективизма Михайловского: нам остается рассмотреть еще последнюю сторону, а именно — применение в социологии категории возможности. Вопрос этот тесно связан с двумя побочными проблемами — с проблемой детерминизма и с проблемой роли личности в истории. *Применение категории возможности неизбежно в социологии* — вот третий вывод Михайловского, вызвавший наиболее резкую критику в девяностых годах и даже встретивший вполне отрицательное отношение в идеалистическом течении начала XX века. Выставляя подчеркнутое выше положение, субъективизм является окольным выражением принимаемого Михайловским принципа свободы воли; отсюда, конечно, было бы вполне ошибочным заключить, что Михайловский был индетерминистом. Он был вполне убежденный детерминист и не мог быть никем другим, так как это противоречило бы его индивидуализму: нетрудно видеть, что индетерминизм является выражением ультраиндивидуализма, так же как фатализм — антииндивидуализма. (Было бы очень соблазнительно подробно остановиться на параллелизме индетерминизма, фатализма и детерминизма с тремя фазисами социального процесса, указанными Михайловским, и указать на связь форм кооперации с эволюцией взглядов на законосообразность и свободу воли, но это слишком отвлекло бы нас в сторону.)

Михайловский одинаково сильно восставал как против фатализма, так и против индетерминизма, а потому он с этой точки зрения еще раз резко осудил как органическую теорию общества, так и взгляды Спенсера.

Органическая теория фаталистична, так как заранее указывает путь развития всякого общества, не считаясь с его особенностями (см. I, 366—390); теория Спенсера также фаталистична, так как "переход от неопределенной, бессвязной однородности к определенной, связной разнородности путем беспрерывных дифференциаций" (это знаменитая "формула прогресса" Спенсера) совершенно устраняет человека из социального процесса; к тому же абсолютный оптимизм Спенсера, твердо уверенного, что все к лучшему в сем лучшем из миров, кажется Михайловскому тоже фаталистичным (см. III, 167—168, 175, 177, 181—182 и др.). Фатализм и оптимизм являются, по мнению Михайловского, двумя родственными и одинаково вредными недугами человечества; всякая идея, каждая теория неизбежно переживают эту болезнь, "злокачественную и отвратительную сыпь оптимизма и фатализма" (III, 434; ср. еще II, 385; это отвращение к оптимизму чрезвычайно характерно для Михайловского); заразилась этой болезнью и идея законосообразности человеческих действий, утверждая, что все идет к лучшему (то есть, что эволюция = прогресс) и что человеческая воля бессильна и несвободна, что каждый из нас играет роль шашки, передвигаемой властной рукой рока по шахматной доске социальной жизни. "Нам, профанам, эти рассуждения глубоко противны, мы их не можем переварить", — заявляет Михайловский и формулирует свою детерминистическую точку зрения, по которой "человеческая деятельность есть одно из звеньев целой цепи причин и следствий, звено ни безусловно пассивное, ни безусловно самоопределяющееся" (III, 435 и 14). "С одной стороны, есть в истории течения, с которыми человеку, будь он семи пядей во лбу, бороться невозможно. С другой — человек, получив причинный толчок от данной комбинации фактов, становится к ней сам в отношения причинного деятеля и может влиять на нее более или менее сильно" (VI, 101).

Но противоречие между необходимостью и свободой лежит глубже, и сам Михайловский признает, что оно "неразрешимо по существу" (III, 437 и 440); мы принуждены опираться то на ту, то на другую: на свободу мы опираемся в практической сфере жизни, на необходимость — в теоретической области познания. Человеку присуще *"сознание свободного выбора деятельности"*, подчеркивает Михайловский (I, 777) и таким образом признает свободу воли в практической сфере жизни. "В момент деятельности я сознаю, что ставлю себе цель свободно, совершенно независимо от влияния историчес-

ких условий, — развивает он свою мысль в другом месте, — пусть это обман, но им движется история" (III, 437; еще по этому вопросу см. VI, 113—114; I, 368; IV, 62 и др.); такая точка зрения вполне мирится с признанием законосообразности всех явлений, хотя и не разрешает проблемы о свободе и необходимости. Но эта же точка зрения вводит в социологию и категорию возможности. "В действительности, как только мы вступаем в нее в качестве живых участников, необходимость умеряется возможностью и вероятностью и окрыляется желательностью, причем не исчезает, а занимает свое условное место в нашем мировоззрении и — я сказал бы — мировоздействии" ("Литературный Вестник"; II, 263—264). Нетрудно видеть связь всего этого с субъективизмом Михайловского: субъективизм есть, как мы сказали выше, окольное выражение признания свободной воли в сфере практической жизни. Объективизм есть точка зрения чистого разума, субъективизм — нравственный суд свободной воли: здесь одно не отрицает, а дополняет другое, и таким путем Михайловский истолковывает великую антиномию, установленную Кантом (VI, 120). Нам остается только указать, что и в этом вопросе мы считаем Михайловского правым по существу, хотя он и не владел оружием критической философии, которая помогла бы ему гораздо глубже затронуть вопрос.

После всего сказанного выше нам нет необходимости долго останавливаться на отношении Михайловского к вопросу о роли личности в истории: это — вопрос второстепенный в его мировоззрении, и надо только удивляться, как могли многие считать вопрос о "героях и толпе" центральным пунктом мировоззрения Михайловского. Он, действительно, много останавливался на психологии толпы (например, статьи "Герои и толпа", 1882, "Патологическая магия", 1887, и др.), но отсюда до теории критически мыслящих личностей, двигающих историю, — дистанция огромного размера. Для Михайловского роль личности в историческом процессе пропорциональна влиянию на этот процесс категории возможности и обратно; таким образом, личность в социальном процессе не есть ноль, но не есть и произвольно большая величина: она — функция целого ряда величин и ограничена пределами законосообразности и необходимости.

Эта точка зрения особенно близко подходит к той, которую в свое время высказывал Добролюбов, по образному сравнению которого даже "великие люди" явля-

ются неизбежным следствием комбинации факторов среды: так, дождь, освежающий землю, образуется из испарений той же земли (*Добролюбов*. Соч., II, 68). Михайловский почти дословно повторяет это сравнение; по его словам, "великие люди не с неба сваливаются на землю, а из земли растут к небесам" (II, 97). В другом месте он с полным сочувствием приводит определение Луи Блана, считая его одним из самых ярких и энергичных определений роли личности в историческом процессе; согласно этому определению, "великие люди управляют обществом только при помощи силы, которую получают от него же. Они освещают его, только сосредоточивая в одном фокусе все исходящие из него лучи" (III, 17; Луи Блан, "Organisation du travail"[1], 201).

Все это достаточно определяет отношение Михайловского к вопросу о значении личности в социальном процессе; достаточно ясно, что и здесь Михайловский стоит на вполне детерминистической точке зрения. Это сам он особенно подчеркнул в одной из своих первых статей ("Граф Бисмарк", 1871 г.), указывая, что возможность проявления личности в социальном процессе "вовсе не противоречит законосообразности истории": объективные законы определяют *порядок* исторического движения, субъективные усилия влияют на его *скорость* (VI, 102 и 108). Могут ли эти усилия влиять на *направление* движения? Мы знаем, что Михайловский желал бы дать на это утвердительный ответ, например, в вопросе об особом направлении пути развития России; во всяком случае, по его мнению, необходимо бороться за то направление, которое считаешь ведущим к идеалу; надо допускать его *возможность*, если еще не доказана вполне непреложно *необходимость* противоположного. А что было тем идеалом, который, как далекий маяк, указывал Михайловскому верное направление, — это мы достаточно часто подчеркивали; этот идеал — индивидуалистический и заключается в благе реальной личности.

## XVIII

Таковы, на наш взгляд, характернейшие черты субъективизма Михайловского. Об его "субъективном методе", в буквальном смысле этих слов, можно говорить только как о второстепенном недоразумении широ-

---

[1] Организация труда *(фр.)*.

кой и цельной системы, но его "субъективизм" является вполне определенным и гармоничным мировоззрением; этот субъективизм есть выдержанная индивидуалистическая точка зрения реальной личности на все явления в сфере практической жизни и в области теоретического познания. Точка зрения эта объединяет в одно стройное мировоззрение все взгляды Михайловского, разбросанные клочками на протяжении более 500 печатных листов его произведений; мы старались в настоящей главе свести все эти взгляды к их первоначальному основанию и показать, что субъективизм Михайловского есть, в сущности, широкий и цельный индивидуализм. В этом отношении Михайловский, будучи непосредственным преемником Белинского, Герцена, а отчасти и публицистов шестидесятых годов, занимает одно из самых первых мест в истории эволюции индивидуализма на русской почве; он первый дал выдержанную и цельную индивидуалистическую систему, безотносительная ценность которой не подлежит ни малейшему сомнению.

Особенно хотелось бы еще раз подчеркнуть тесную связь между Герценом и Михайловским. Сам Михайловский как-то раз заметил ("Русское Богатство", 1902 г.), что существуют писатели, которые по тем или иным причинам являются в нашем представлении ассоциированными и тесно связанными попарно. Таковы, например, Вольтер и Руссо, Л. Толстой и Достоевский, Чехов и Горький; нам кажется, что одной из наиболее ярких и неразрывных подобных пар являются Герцен и Михайловский. Параллельное изучение их мировоззрений представляет громадный интерес, но оно отклонило бы нас далеко в сторону[1], почему мы и ограничимся только общим указанием на тесную связь мировоззрений двух родоначальников русского социализма. Индивидуализм обоих резко бросается в глаза, но не менее ясна и разница: мы видели, что исходной базой Герцена для его отрицательного отношения к западноевропейским формам (к "органическому типу" развития) является понятие "мещанство", из которого родилось и народничество Герцена как сугубо антимещанская идеология, в которой "личность" необходимо занимала весьма высокое положение; мы видели также, что исходной базой Михайловского была реальная личность, почему и народничество

[1] См. по этому вопросу статью *"А. И. Герцен и Н. К. Михайловский"* в моей книге "Литература и общественность".

его было широко индивидуалистической идеологией, следствием чего, в свою очередь, было и вполне отрицательное отношение к мещанству. Причины и следствия здесь переставлены, mutatis mutandis[1], но результаты одинаковы: "полярными" путями Герцен и Михайловский пришли к одной и той же конечной точке. Но не надо забывать, что антимещанство одного и индивидуализм другого стоят на общей почве признания человеческой личности "выше общества, выше человечества" — и это роднит их с третьим величайшим русским индивидуалистом, которому принадлежат эти слова, Белинским.

Михайловского называли "последним народником" — и он, действительно, был им. Догматическое и оптимистическое народничество Герцена приняло в его системе вид народничества критического и пессимистического, как мы это видели выше; дальше идти было некуда — и произошло разложение народничества: появилось народничество "Недели", статьи (П. Червинского), уверявшие, что интеллигенция должна следовать не только за интересами народа, но и за его мнениями; появились "почвенники" вроде Достоевского, приглашавшие интеллигенцию "постоять в сторонке" и подождать, пока "мужик свое слово скажет"; появилось толстовство, это своеобразное вырождение народничества; появился, наконец, коран выродившегося народничества — безнадежные по своей убогости "Основы народничества" Юзова-Каблица (1893).

Кое-что из указанного выше явилось одновременно с критическим народничеством, а кое-что даже и раньше его (напр., "почвенное" учение), но для нас здесь важна не хронологическая, а идеологическая точка зрения, позволяющая признать все эти течения разложением и вырождением критического народничества. В следующих главах мы еще остановимся на некоторых из этих течений, теперь же надо только подчеркнуть, что если не хронологически, то генетически Михайловский действительно был последним народником, причем народничество его сказало свое последнее слово приблизительно ко времени смерти "Отечественных Записок" (1884). Дальнейшая его деятельность, особенно в девяностых годах, уже не является дальнейшим развитием основных начал народничества; но, во всяком случае, теперь же надо заметить, что, называя Михайловского "последним народником", мы

---

[1] С соответствующими изменениями *(лат.)*.

хотим подчеркнуть этим отнюдь не смерть русского социализма после Михайловского, а только временную приостановку его развития в течение двух десятилетий, последовавших за семидесятыми годами. И мы увидим, что в начале XX века "последний народник" семидесятых годов и ветеран русского социализма подал руку молодому поколению, вновь соединившемуся под знаменем Герцена, Чернышевского, Лаврова и Михайловского.

Об этом речь впереди; но уже теперь мы хотели бы выяснить наше отношение к тому широкому мировоззрению, с которым мы до некоторой степени ознакомились на предыдущих страницах. Отказываемся ли мы от этого наследства? Принимаем ли его целиком? — эти вопросы выяснятся впоследствии; но и теперь уже мы можем указать на некоторые неприемлемые в настоящее время стороны мировоззрения Михайловского, и главным образом на одну основную, с нашей точки зрения, его ошибку, близко касающуюся вопроса об индивидуализме.

## XIX

Приступая к такой "частичной" критике, нельзя не отметить прежде всего скудости философского багажа Михайловского: критическая философия была для него "метафизикой". Он был позитивистом, хотя и не ортодоксальным учеником Конта (об этом см. статью "Суздальцы и суздальская критика", 1870 г.); по выражению одного своего критика, Михайловский всю свою жизнь сидел в клетке позитивизма и терзался тоской по цельной и глубокой системе двуединой правды (П. Струве). Отсутствие критической теории познания неизбежно приводило Михайловского к невозможности решения наиболее жгучих и важных вопросов; мы видели это на критике теории утилитаризма: сам Михайловский признал ее слабость, но он не мог ничего внести от себя в эту область, так как основные вопросы этики тесно связаны с предварительным решением проблем гносеологии, а последней как раз и не хватало Михайловскому.

Он пытался иногда пополнить этот пробел; так, например, в "Письмах о правде и неправде" он дает краткое изложение своей теории познания, считая ее основой всякого мировоззрения. "...Прежде всего мы должны выяснить, какие границы положены нашему уму природой, — заявляет он, — в этом именно состоит то, что обыкновенно называется теорией познавания" (IV, 460). Ко-

нечно, такое определение теории познания чрезвычайно узко и отдает позитивизмом, но независимо от этого интересно посмотреть, каковы, по Михайловскому, основные положения такой теории познания. Вот они: "Человеку доступна только относительная Правда... животное с иною организацией должно понимать вещи иначе... человек добывает элементы Правды при помощи пяти чувств", а будь у него их больше или меньше, "Правда представлялась бы ему совсем иначе" (Ib.). Как видим, это все тот же субъективизм, с другими сторонами которого мы уже познакомились выше, но, конечно, это еще не гносеология; Михайловский напрасно рассчитывал в этом случае опереться на Канта, некоторые теоретико-познавательные выводы которого он излагает в перефразировке окулистом Добровольским психофизиологических взглядов Гельмгольца (см. III, 342—347)!

А между тем только с помощью гносеологии мог бы он правильно поставить (не говорим уже — разрешить) те вопросы, которые были основными в его мировоззрении, например вопрос о Правде, Правде-истине и правде-справедливости. Что есть истина? Михайловский видел неизбежность постановки этого вопроса и искал критерия истины, но мог прийти только к весьма скудному выводу — к признанию относительности истины. Он отождествляет "истину" с "удовлетворением познавательной способности человека" (III, 349), а такое определение тождественно с признанием относительности истины, что Михайловский и указывает без обиняков: понятия, истинные раньше, становятся ложными впоследствии; они "*были* истинны, потому что удовлетворяли (познавательную способность человека), а теперь ложны, потому что не удовлетворяют" (III, 352). Для *таких* истин критерий Михайловского вполне уместен, но сам он прекрасно понимал, что есть еще *и другая* истина, та самая, о которой он говорил, "истина, если она остается истиной, конечно, все равно как вино, от старости только крепчает" ("Литература и жизнь", "Русское Богатство", 1896 г., № 2).

Итак, есть истина, не остающаяся истиной, и истина, остающаяся таковой, истина субъективная и объективная, относительная и абсолютная (сам Михайловский замечает, что относительная Правда *для человека* все-таки безусловна; см. IV, 461); но для этой объективной, безусловной истины Михайловский не дал и не мог дать критерия, единственный путь для отыскания которо-

го указывает только критическая философия. Вследствие этого и его учение о правде-истине и правде-справедливости висит в воздухе, между зенитом и надиром, как гроб Магомета, ибо обоснование правде-истине дает гносеология, а правде-справедливости — этика, причем и та и другая имеют корни в основоположениях критической философии; не имея этой точки опоры, учение Михайловского повисло в пустом пространстве, несмотря на значительную долю заключенной в нем истины — и истины объективной.

Но, с другой стороны, благодаря признанию относительности истины, Михайловский мог обойти трудную задачу примирения категорий необходимости и справедливости, закономерности и свободы: эта величайшая метафизическая проблема обратилась у него в практическую задачу, разрешимую без особенных усилий. А именно: "истина" — это детерминизм и законосообразность исторического процесса, "справедливость" — наш общественный идеал; "истина" очень редко бывает одна — на то она и относительна, а в "проклятых вопросах" всегда борются несколько истин (оттого эти вопросы и "проклятые"); "справедливость" же для нас может быть только едина. Поэтому *надо всегда из двух истин выбирать ту, которая более подходит к нашему идеалу справедливости; конечно, если истина абсолютна, то она одна, и выбирать больше не из чего.*

Но в том-то и дело, что главная трудность вопроса лежит в примирении абсолютной истины с идеалами справедливости; Михайловский не решал, а обходил этот вопрос. Когда идеал совпадает с закономерностью, то правда-справедливость совпадает с правдой-истиной; чтобы устроить такое совпадение, Михайловский произвольно расширял пределы правды-истины признанием ее относительности: он выбирал подходящую ему из истин, смешивая это с признанием категории возможности и принципа свободы воли.

Коротко говоря, ошибка Михайловского заключается, по существу, в применении различных масштабов к категориям необходимости и справедливости: правду-истину он мерил масштабом относительности, правду-справедливость же считал абсолютной величиной. Между тем проблема эта гораздо труднее, чем казалось Михайловскому: как примирить правду-истину и правду-справедливость, когда обе они — абсолютны? А такого примирения настойчиво требует человеческое созна-

ние; без примирения этого ни одна философская система, ни одна социологическая теория не могут считаться жизнеспособными. Мы увидим, что ортодоксальный марксизм девяностых годов впал в диаметрально противоположную ошибку, считая правду-истину единой и абсолютной и совершенно отвергая неизбежность синтеза ее с правдой-справедливостью, как с правдой относительной и субъективной; быть может, главным образом вследствие этой односторонности теории девяностых годов так скоро обмелели и разложились.

Такова, с нашей точки зрения, главная ошибка Михайловского, фатальный, неустранимый недостаток всего его мировоззрения и мировоздействия. Все громадное и стройное здание этого мировоззрения стоит на неглубоком фундаменте позитивизма, оно построено на песке; подвести под все это здание фундамент критической философии — значит укрепить все здание и разрушить только незначительные его надстройки. Повторяю еще раз: надо признать и критическое народничество, и субъективизм Михайловского в высшей степени ценными и оригинальными построениями русской мысли; и народничество, и субъективизм являются одним из самых замечательных и жизненных мировоззрений, выработанных русской интеллигенцией. Повторяем еще раз также, что мы не боимся упрека в пристрастии к народничеству: роль старого народничества сыграна, и мы никого не зовем — "Назад к Михайловскому!" или "Назад к Герцену!"; но это не мешает нам признавать как в народничестве Герцена, так и в субъективизме Михайловского ценное, жизненное зерно, способное дать плод и в настоящее время. В чем заключается это ценное в воззрениях Михайловского — мы подчеркивали при разборе его системы; но такое признание не мешает, с другой стороны, верно оценить и ошибки этой системы. Кардинальная ошибка — недостаточно глубокая философская обосновка всей этой цельной и гармоничной системы индивидуализма.

Эта глубокая философская обосновка была для Михайловского "метафизикой", которой он чурался всю свою жизнь. Иначе и быть не могло: надо иметь в виду прежде всего, в какую эпоху слагались взгляды Михайловского, а во-вторых, надо помнить, что́ он понимал под "метафизикой". Первую свою статью Михайловский напечатал в 1860 году, а перед широкой публикой дебютировал (в "Отечественных Записках") в самом начале семидесятых годов, так что мировоззрение его сформиро-

валось в шестидесятых годах, под влиянием резко позитивного направления Чернышевского, Писарева, Лаврова; однако, как мы уже заметили, несмотря на это, Михайловский отнюдь не был ортодоксальным позитивистом. Это не мешало ему вполне отрицательно относиться к "метафизике", которая была для него, с одной стороны, чем-то вроде жупела, а с другой стороны — врагом его индивидуализма: с одной стороны, "метафизика" — это нечто туманное, бесформенное непонятное, шумиха слов, не имеющих реального значения,

Was in des Menschen Hirn nicht passt;
Für was drein geht und nicht drein geht,
Ein prächtig Wort zu Diensten steht*;

с другой стороны, "метафизика" — это высшая специализация, убивающая личность человека и превращающая его в небольшой комок мозга, уродливо развитого. Метафизика есть результат сложной кооперации, общественного разделения труда; метафизика — плод "эксцентрического" периода, а потому она является синонимом всего антииндивидуалистичного (I, 103, 107, 153, 199, 954; *ср*. VI, 40—44; 239—243; 830—831 и др.), вследствие этого метафизика ясно служит буржуазии (III, 62—63), она настолько же антииндивидуалистична, как и теория *laissez faire* (а по мнению, существовавшему до Михайловского, — ультраиндивидуалистична, см. III, 35—36, 53).

Нет необходимости подробно разбирать, в чем ошибка Михайловского, так как она слишком очевидна: в основе его отрицательного отношения к метафизике лежит догматическое предположение ее коренного расхождения с жизнью. Излишне было бы указывать на полную ошибочность такого положения, но достаточно указать, что или заодно с метафизикой должно считать такой же антииндивидуалистичной и чистую науку, или, подобно науке, метафизика также может и должна служить жизни. Или — или: среднего, третьего термина здесь быть не может; слишком очевидно, что в этом отношении между наукой и метафизикой нет ни малейшей разницы, что и та и другая одинаково должны и могут служить жизни и человеку; профан, этот "человек по преимуществу", этот "сведущий работник", имеет только право требовать, чтобы и метафизика, подобно науке, помнила, что хотя вершина ее уходит в небо, но корни ее — в земле и под землей, что исходит она от реальной личности и не должна порывать связи с ней.

## XX

Мы слегка коснулись главной ошибки Михайловского и основных причин этой ошибки; в ближайшей связи со всем этим стоит его вторая коренная ошибка, имеющая для нас особенное значение и интерес и которая была уже отмечена нами еще во Введении. Мы говорим о понимании Михайловским термина "индивидуальность".

Действительно, что такое реальная личность? Что такое индивид, индивидуальность? Михайловский решал эти вопросы исключительно с биологической точки зрения, между тем как при этом решении необходимо опираться также и главным образом на гносеологию; только изредка он мельком заглядывал и в эту область, желая доказать, например, что "содержание нашего *я* есть всегда исключительно эмпирическое" (I, 113). Уже в статье "Что такое прогресс?" Михайловский слегка затронул вопрос об индивидуальности (I, 88—89), а год спустя посвятил этому вопросу особую статью "Орган, неделимое, общество" ("Отечественные Записки", 1870 г., № 12; также II, 326—358).

"Что такое индивидуальность, индивид, неделимое? "— спрашивает он в этой последней статье (II, 326) и подробно мотивирует ответ, данный еще в первой работе; индивидуальность можно понимать в двух различных смыслах, говорит он: "Чаще всего под индивидуальностью разумеют совокупность черт, резко выдвигающих известную личность из среды окружающих ее людей. Индивидуальный значит здесь личный, особенный. Мы будем употреблять это выражение совершенно иначе, именно будем разуметь под индивидуальностью человека совокупность *всех* черт, свойственных человеческому организму *вообще*" (I, 88—89).

Отсюда нетрудно видеть, что Михайловский обращает свое главное внимание на *широту* человеческой личности, на гармоничное отправление всех ее функций; это — все тот же индивидуалистический критерий, который в свое время выдвигался вперед Герценом. Михайловский увлекается идеалом "целостной личности", "в которой умственная и физическая стороны находились (бы) во взаимной гармонии" (I, 34; ср. VI, 27; I, 167 и др.). В этой цельности и гармоничности заключается все счастье человека — это Михайловский, как мы знаем, доказывал в статье "Что такое счастье?" (см. особенно III, 189 и ср.

I, 111: "Мы полагаем, что счастье заключается в индивидуальной целостности"); и справедливость, и истина лежит в этих же пределах индивидуальной целостности (I, 109). Итак, для Михайловского индивидуализм определяется главным образом *широтой;* отсюда понятно и его вполне отрицательное отношение к разделению труда, к специализации как к фактору, суживающему личность.

Но вот в чем вопрос: действительно ли это определение индивидуальности так резко противоречит другому, отрицаемому Михайловским? Это другое определение считает индивидуальностью совокупность особых свойств личности. Михайловский полагал, что два эти определения диаметрально противоположны, ибо "в первом случае речь идет о личности как о целом, о совокупности органов и отправлений, свойственных виду homo sapiens в данный исторический момент; во втором же имеются в виду индивидуальные вариации типа, те черты, которыми один человек отличается от других. Обе эти точки зрения имеют свой raison d'être[1], но разница между ними столь велика, что отвечать на вопросы, возникающие на почве первой, аргументами, почерпнутыми из района второй, — не представляется никакой логической возможности" ("Литература и жизнь"; "Русское Богатство", 1897 г., № 5). Это же Михайловский говорил и четверть века ранее, указывая, что "индивидуальность есть... одно из понятий, допускающих различные каламбуры" и что невозможно согласовать два указанных выше определения индивидуальности. "Удивительно, — прибавляет он далее, — каким образом Гумбольдт и Милль находят возможным достигнуть гармонического развития *всех* сил и способностей человека в *одно* целое посредством размещения этих сил по *множеству* индивидов" (I, 269—270).

А между тем это вовсе не удивительно, и в данном случае Михайловский прав только формально и не прав по существу. Действительно, оба указанные определения индивидуальности различны, но не противоположны, и Михайловский нигде не доказал, что наличность индивидуальных вариаций *необходимо должна* отрицательно повлиять на совокупность всех других функций человека: это догматическое, недоказанное положение; что она *может* так повлиять — это другой вопрос. Одно определение индивидуальности требует от нее *широты,*

[1] Смысл существования *(фр.)*.

другое требует *глубины* — это видел сам Михайловский (см. указанную выше статью в "Русском Богатстве", 1897 г., № 5), но он полагал, что, выигрывая в глубине, мы неизбежно проигрываем в широте и наоборот, а потому и выбирал из двух зол меньшее; он предпочитал высокий тип развития, то есть широту, высокой степени развития, то есть глубине. А между тем между широтой и глубиной личности не только нет логической непримиримости, но даже существует и должна существовать необходимая связь; самый индивидуализм есть совокупность широты и глубины в личности.

Как это возможно? На этот вопрос уже ответил Герцен — мы видели как; но что́ интереснее всего — сам Михайловский implicite[1] дал вполне верный ответ, нимало того не подозревая. Действительно, что́ такое профан? Это — "человек по преимуществу" и в то же время "сведущий работник", который хотя и "приспособился к известной специальной профессии" (а следовательно, и разрабатывает ее в глубину, одновременно развиваясь в глубину и сам), но который одновременно с этим широк и гармоничен, которому ничто человеческое не чуждо (III, 423). Одним словом, развитие личности в глубину вполне законно, раз только не отброшен в сторону критерий широты; и сам Михайловский в другом месте выражает эту мысль почти буквально этими же словами. "Имейте только в виду, — говорит он, — что благо человека есть его целостность, гармония отправлений... имейте это в виду и беритесь за какую угодно работу" (I, 109). Таким образом, сам Михайловский, не сознавая того, вскрыл коренную ошибку своего мировоззрения — убеждение в обратной пропорциональности широты и глубины человеческой индивидуальности: впасть же в эту ошибку он мог только вследствие недостаточной философской обосновки как всех своих взглядов, так и своего определения индивидуальности. Мы увидим, что в девяностых годах ортодоксальный марксизм впал в диаметрально противоположную ошибку, признавая главное значение только за глубиной и совершенно игнорируя широту личности; истина, как это часто бывает, заключалась в соединении этих двух крайностей.

Но раз это так, раз широта не есть единственное требование индивидуальности, раз возможно соединить гармоничное развитие всех функций человеческой деяте-

---

[1] Скрыто *(лат.)*.

льности с особенным развитием одной или нескольких из них, раз все это так, то целый ряд взглядов Михайловского оказывается висящим в воздухе, и прежде всего — его взгляды на разделение труда, а значит, и его теория прогресса. Сложная кооперация вовсе не необходимо ведет к подавлению личности, хотя и может повести к нему: борьбу надо вести не против принципа разделения труда, а против злоупотреблений этим принципом; другими словами, вопрос о разделении труда надо поставить как раз обратно способу его постановки Чернышевским, о котором у нас шла речь выше.

Общественное разделение труда казалось Михайловскому "возмутительным и несправедливым", потому что при нем "рабочий только работает, землепашец только землю пашет, мыслитель только мыслит" и т. д. (VI, 410); одним словом, человек превращается в "палец от ноги" общества и последнее развивается по органическому типу. Где Михайловский видел такое общество? Разве не было перед его глазами ясного примера хотя бы Германии (чтобы не говорить о России, развивающейся якобы по "надорганическому" типу), в которой рабочий не только работает, но и борется за свою индивидуальность, за свои права, хотя бы за знаменитое требование "трех восьмерок" (8 ч. сна, 8 ч. работы, 8 ч. отдыха), который, следовательно, мыслит и живет широкой жизнью политической борьбы. Если же и в Германии до сих пор возможен рабочий день в 12—13 часов, то отсюда следует необходимость бороться с этой ненормальностью, с этим подавлением личности, что и делает передовая часть немецкой интеллигенции; решение же Михайловского ("Долой общественное и экономическое разделение труда!") не решает вопроса, а только обходит его практически: теоретическое же решение также неверно по указанным выше причинам. Мы считаем общественное разделение труда, вполне несогласно с Михайловским, величайшим фактором, способствующим углублению человеческой личности ad majorem gloriam[1] индивидуализма; во имя индивидуализма и блага реальной личности мы считаем необходимой борьбу не с принципом общественного разделения труда, а с узким, несправедливым и возмутительным применением этого принципа.

Отсюда ясно, что формула прогресса Михайловского является для нас неприемлемой во всей своей полноте.

---

[1] К высшей славе *(лат.)*.

Было время, когда П. Лавров, возражая Михайловскому на его формулу прогресса, удивлялся, что последний, один из основателей субъективизма, дает объективную формулу прогресса, дает даже объективные нормы для нравственности и справедливости ("Отечественные Записки", 1870 г., № 2; *П. Лавров.* "Формула прогресса г. Михайловского", с. 232). Теперь мы не можем принять формулу Михайловского по противоположной причине, а именно потому, что формула эта представляет субъективную норму практической деятельности, а не действительный закон прогресса; более того, мы не можем принять ее во всей ее полноте даже как субъективную норму. Мы принимаем ту ее часть, которая устанавливает необходимость широты индивидуума ("прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами..."), и отрицаем ту часть, которая ставит преграду углублению индивидуальности ("...и к возможно меньшему разделению труда между людьми"). Согласно сказанному выше, мы не видим неизбежной связи между разделением труда и отсутствием целостности у индивидов, не видим обратной пропорциональности между широтой и глубиной личности; прогрессом мы считаем одновременное стремление к гармоническому отправлению всех внутренних и внешних функций и к наибольшему общественному разделению труда, то есть постепенный рост индивидуальности в широту и глубину. Это определение также является субъективной нормой, но оно вполне совпадает и с объективным законом; в то же время оно индивидуалистичнее формулы Михайловского, так как шире и глубже смотрит на человеческую личность.

## XXI

После всего этого ясно, что разница между эволюцией и прогрессом, органическим и надорганическим типами развития является вполне мифической: особого надорганического пути развития нет и быть не может, а "органический" путь развития далеко не так страшен, как его рисовал Михайловский. Разделение труда может, но не должно (müssen) обратить человека в "палец от ноги" общества, и бороться надо только с этой возможностью, а не с самим принципом; уничтожить же общественное разделение труда, то есть пове-

сти общество по "надорганическому" пути, к счастью, невозможно: к счастью, потому что это разделение является громадным шагом вперед ко благу реальной личности, а не абстрактного человека, громадным шагом вперед по пути индивидуализма. Борьба с принципом общественного разделения труда есть, с одной стороны, вполне безнадежная попытка, пробивание стены лбом, а с другой стороны, она является выплескиванием из ванны ребенка вместе с грязной водой: мы уже отметили, что борьба должна вестись не против самого принципа, глубоко индивидуалистичного и прогрессивного по существу, а против применений этого принципа, несправедливых и возмутительных. "Органический" путь развития тут ни при чем. К тому же самая эта терминология является весьма малоудачной и сложившейся, как мы указывали, под влиянием органической теории; в действительности нет ни органического, ни надорганического типа развития, а есть только один "социологический" тип и путь.

Кстати заметить, теория "типов" и "степеней" развития после всего сказанного выше получает совершенно иную окраску, чем у Михайловского: нетрудно видеть, что "тип" и "степень" развития вполне соответствуют тому, что мы выше называли широтой и глубиной развития индивидуальности; раз мы признаем возможность одновременного развития по широте и глубине, то этим самым сводится на нет обратная пропорциональность между типом и степенью, предполагавшаяся Михайловским. Могут быть случаи, когда развитие по степени отражается на типе развития, но опять-таки и здесь надо бороться с применением принципа, а не с самим принципом. Основной принцип Михайловского, по которому общественное разделение труда диаметрально противоположно разделению труда физиологическому, верен только в частных случаях, но далеко не является всеобщим; физиологическое разделение труда (широта) и общественное разделение труда (глубина) отнюдь не противоречат друг другу так непреложно, как это полагал Михайловский.

Но если даже временно устранить из рассмотрения вопрос о глубине, а рассматривать только широту индивида, то и тогда степень и тип развития немного принесут нам пользы. Мы знаем, например, что, согласно Михайловскому, гермафродит (например, асцидии)*, по типу развития выше человека; здесь несомненное недоразумение. "Тип" подобно "индивидуальности", по Михай-

ловскому, есть *сумма* отдельных определенных свойств и черт, а не *одно* какое-нибудь из них; поэтому, утверждая, что асцидии выше человека по типу развития, надо доказать, что во всех свойствах, кроме гермафродитизма, асцидии и человек равны; тогда, действительно, асцидии выше по типу развития, так как $a + b + c + ... + 2x > a + b + c + ... + x$ (ибо тип выражается суммой свойств). Но очевидно, что ни в каком случае не может быть этого равенства свойств $a = a$, $b = b$ и т. д., а, следовательно, выражение "выше по типу развития" вполне неверно в общем смысле и должно всегда сопровождаться оговоркой, указанием на то свойство, к которому относится термин "выше". Так, например, асцидии выше человека по типу развития исключительно в области половой жизни, да и то "выше" в весьма условном смысле; другими словами, *одно* свойство асцидий выше *одного* свойства человека; после такой оговорки вся теория типов как суммы свойств сходит на нет. Область этого одного свойства может быть весьма велика, но это замечание не спасает всей теории. Другой пример: мужик по типу развития выше интеллигента (вспомним знаменитое сравнение крестьянского мальчика Федьки с Фаустом); чтобы доказать это, Михайловский высаживает на необитаемый остров интеллигента и мужика, причем последний оказывается более приспособленным. Невольно вспоминается сказка Салтыкова о том, как мужик на необитаемом острове двух генералов прокормил, но ведь щедринские генералы отнюдь не принадлежали к интеллигенции, а были только действительными статскими советниками; во-вторых же, Михайловский сам указывает, что на необитаемом острове и мужику без интеллигента, и интеллигенту без мужика было бы плохо (III, 416): необходимо соединение умственного и физического труда.

Но все это — мелочи; достаточно возвратиться к положению, что степень и тип, глубина и широта, общественное и физиологическое разделение труда вполне совместимы друг с другом. А раз это так, то совершенно видоизменяется и облик теории борьбы за индивидуальность. Мы показали выше, что, согласно Михайловскому, борьба за индивидуальность между личностью и обществом может иметь место только при органическом типе развития общества, то есть при господстве общественного разделения труда, которое превращает человека в "палец от ноги" подавляющего его общества: тогда

человек борется за свою индивидуальность, так же как общество — за свою, ибо процессы дифференцирования двух соседних ступеней индивидуальности (личности и общества) необходимо враждебны друг другу (I, 504). Но только что мы указали на необоснованность отрицательного отношения Михайловского к принципу общественного разделения труда, на мифичность "органического" пути развития; отсюда следует, что и диаметральная противоположность интересов личности и общества не соответствует действительности.

И личность, и общество (как комплекс личностей) заинтересованы в равной мере развитием общественного разделения труда, так как оно знаменует собой возможность глубины для личности и широты для общества. Вполне противоположно Михайловскому мы признаем, что между широтой и глубиной индивидуальности существует не обратная, а прямая пропорциональность, ярко характеризующая собой индивидуализм. Чем глубже становится личность, тем ярче она выражается, тем богаче качественно ее содержание; ей остается только вместить в себя и всю громадную количественно широту этого содержания. Это "только" и есть камень преткновения, но и Герцен, и сам Михайловский указали, как обойти его, — мы это уже видели выше: дилетант и профан должны быть одновременно и "сведущими работниками", и "людьми по преимуществу", то есть совмещать в себе и глубину, и широту.

Конечно, наряду с ними вечно будут существовать узкие специалисты, жрецы и ремесленники науки и искусства; но все они — не что иное, как жертвы вечерние, обреченные собственной волей на заклание в пользу нас, профанов. Им не приходится бороться за свою индивидуальность с обществом, так как они вполне удовлетворены своей глубиной, находят в ней неисчерпаемый родник наслаждений и с высоты своего узкого величия смотрят на жизнь, на людей, на человечество — и да благо им будет! Но и профанам не приходится бороться за свою индивидуальность, так как профаны суть люди, совмещающие глубину личности с ее широтой, а эти же интересы лежат и в стремлениях общества. Борьба за индивидуальность есть не только метафора, как предполагал Михайловский, но и совершенный миф, так как нельзя назвать борьбой то взаимодействие, которое происходит между личностью и обществом. Личность и общество беспрерывно взаимно реагируют; вся история человечества есть не

что иное, как взаимное трение между обществом и личностью, по выражению Вл. Соловьева; но отсюда до борьбы личности с обществом (борьбы в смысле Михайловского), как до звезды небесной, далеко. Теория борьбы за индивидуальность строго логически должна привести к ультраиндивидуализму, к своеобразному теоретическому анархизму, и в этом анархизме многие обвиняли Михайловского — и реакционеры из катковских газет, и социал-демократы из марксистских журналов; обвинение, конечно, неосновательное. Несмотря на свою теорию борьбы за индивидуальность, Михайловский был, как мы уже знаем, ярким общественником; он понимал, что реальная личность всем обязана обществу, что ультраиндивидуализм сам себе роет яму, что личность, оторванная от общества, обречена на погибель; таким образом, Михайловского скорее можно упрекать в недостаточной последовательности, чем в теоретическом анархизме, — к слову сказать, строго им осужденном.

## XXII

Итак, мы не можем принять то полное и изящное решение проблемы индивидуализма, которое с такой силой выставил вперед Михайловский; причину этого мы старались выяснить выше. Индивидуализм Михайловского был односторонним, требующим от личности только широты и игнорирующим ее глубину; такой индивидуализм не мог быть окончательным решением вопроса. Мы не менее сильно, чем Михайловский, настаиваем на требовании широты личности, но применение одного этого требования привело бы к общей бесцветной и тоскливой эгалитарности, то есть к тому самому мещанству, которое так ненавидел Михайловский; поэтому мы требуем еще и глубины личности, индивидуальных вариаций, которыми только и красна жизнь. Михайловский желал из двух зол выбрать меньшее и пожертвовать глубиной широте. Действительно, это меньшее из зол, так как уж *если* необходим выбор, то, очевидно, лучше широкое пользование всеми физическими и умственными функциями, чем самоумерщвление в глубинах специализации, лучше быть дилетантом, чем буддистом, но в данном случае никакое "если" не имеет места, ибо, как мы уже указали, мнение, что глубина и широта находятся в обратно пропорциональной зависимости, было фатальной и основной ошибкой Михайловского. Отстаивая ши-

роту личности, он неизменно испытывал "pavor profundi" (боязнь глубины) — это было его постоянной и неизлечимой болезнью.

Это нам все объясняет в его изящном и гармоническом мировоззрении — и его отношение к "метафизике", и его полнейшее равнодушие к Правде-красоте (об этом мы еще будем иметь случай говорить в одной из следующих глав), и совершенное отсутствие гносеологического фундамента во всех его построениях; но все это, с другой стороны, нисколько не мешает нам признавать громадное значение за этим замечательно широким мировоззрением, блестяще разрешившим в один гармонический аккорд все диссонансы антииндивидуализма эпохи шестидесятых годов. Многие из положений Михайловского неприемлемы в настоящее время — мы это уже отчасти видели, многие требуют переработки и обоснования, многие же и до сих пор сохранили свою ценность; во всяком случае, весь XIX век не дал более цельного и ценного решения проблемы социологического индивидуализма, чем то, с которым мы встретились у Михайловского. Если это решение и не удовлетворяет нас, то оно дает богатый материал для критического исследования индивидуалистической проблемы и показывает, каким широким индивидуалистом был этот замечательный наследник Белинского и Герцена.

Это — три неразъединимых имени. В области живого творчества, в царстве яркой поэзии мы видели великий триумвират Пушкина, Гоголя и Лермонтова, видели ясный и гармонический индивидуализм Пушкина, резкое антимещанство Гоголя, неистовый индивидуализм Лермонтова. В сфере критической мысли, в области созидания мировоззрений мы имеем такой же триумвират, развивавшийся в обратном порядке: перед нами проходит "неистовый Виссарион", со своим неистовым индивидуализмом третьего периода жизни, далее Герцен, проклинающий мещанство во всех его проявлениях, и, наконец, Михайловский, со своим ясным, стройным гармоническим индивидуализмом. Критическая мысль прошла в обратном порядке все фазисы индивидуализма и беспредельно расширила его горизонты. Идти дальше вширь было некуда, и русская мысль только после четвертьвекового промежутка стала в начале XX века идти в глубь индивидуализма; восьмидесятые и девяностые годы в этом отношении бесплодно стояли на одном месте и даже несколько отодвинулись назад. Но движение на-

зад часто выигрывает место для разбега; так было и в этом случае, как это мы увидим.

Как бы то ни было, но социологический индивидуализм Михайловского закончил собой XIX век: никто в этой области не пошел дальше него; в сфере художественного творчества одновременно с ним действовали такие титаны индивидуализма, как Достоевский и Л. Толстой, в сфере критической мысли он сам был титаном индивидуализма и ему не с кем было "померяться главами" в семидесятые и восьмидесятые годы. Девяностые годы попытались его развенчать, но попытка оказалась тщетной, а в преддверии XX века неоидеалистическое течение снова вернулось к социологическому индивидуализму Михайловского, обосновав его на фундаменте индивидуализма этического; это новое течение воздало должное и Михайловскому. Во всяком случае, в истории русской мысли Михайловский занимает одно из самых видных мест наряду с Белинским, Герценом и знаменитыми критиками-публицистами шестидесятых годов.

На предыдущих страницах достаточно выяснена связь между величайшими представителями русского социализма; здесь же необходимо обратить особенное внимание на то, что Михайловский кое в чем сделал шаг от Чернышевского назад к Герцену; он пытался своим разграничением эволюции и прогресса, органического и надорганического пути развития подвести научный фундамент под знаменитое герценовское положение о мещанском пути развития Европы и антимещанстве России. Это было понимание особого *пути,* как особого *типа* развития: положение, с которым особенно боролся Чернышевский. На этом пункте народничество во главе с Михайловским было наголову разбито русским марксизмом девяностых годов, и молодое народничество начала XX века вернулось к незыблемой точке зрения Чернышевского.

Заканчиваем наше знакомство с Михайловским возвращением к главному пункту — к тому радикальному решению проблемы индивидуализма, которое дал Михайловский; посмотрим, насколько сам он считал такое решение удовлетворительным. В семидесятых годах он, очевидно, считал, что им найдено окончательное решение задачи, по крайней мере теоретическое; в восьмидесятых годах у него начинают проскальзывать нотки сомнения, достигающие полной определенности к девяностым годам: он увидел, что проблема индивидуализма им не

разрешена, а только уяснена и резко поставлена. В конце девяностых годов он с полной ясностью определил свое отношение к этой проблеме, коснувшись мимоходом одной появившейся тогда книги, в которой было высказано мнение, что индивидуализм идет на убыль, что задача синтеза личности и общества теоретически решена. Понимая под индивидуализмом "противопоставление одинокой личности всем кристаллизованным общественным формам", Михайловский утверждает противное: индивидуализм, по его словам, — это задача всего XIX века, в конце которого он, Михайловский, пришел к убеждению, что, несмотря на всевозможные решения (а в том числе и его собственное), все-таки "задача века не решена, тяжба личности и общества не кончена" ("Литература и жизнь"; "Русское Богатство", 1899 г., № 4).

И в этом он был прав. Проблема индивидуализма, действительно, не была решена, хотя Михайловский и много сделал для ее решения. Разрешима ли она вообще — это мы еще увидим. Но Михайловским она не могла быть разрешена уже по одному тому, что он обратил свое внимание только на одну сторону вопроса: его индивидуализм — социологический и социальный, а этический индивидуализм почти не был им затронут. Правда, он стремился ввести этику в социологию, он основывал все свое мировоззрение на принципе примата личности, но его неглубокое философское обоснование и его утилитаристическое понимание этики не позволили ему не то что разрешить, но и правильно поставить проблему сущего и должного. Михайловский сумел избавить свое мировоззрение от коренного противоречия эпохи шестидесятых годов — от сталкивания лбами социологического и этического индивидуализма; он красочно и рельефно построил систему социологического индивидуализма на индивидуализме этическом; но он не мог из-за своего позитивного утилитаризма "взглянуть в корень" вещей и так глубоко поставить и понять проблему этического индивидуализма, как это сделали в то же время Толстой и Достоевский.

# Глава XXI
# Толстой и Достоевский

## I

"Великие люди не с неба сваливаются на землю, а из земли растут к небесам". Толстой и Достоевский оба были "семидесятники", хотя творчество таких людей разбивает не только рамки десятилетий, но и границы столетий. Однако не надо забывать и того, что есть Гёте — творец вечно юного "Фауста", и есть Гёте — автор слащавой поэмы "Герман и Доротея", есть Шекспир — создатель вечных типов Лира, Гамлета, Отелло, и есть Шекспир — автор посредственных сонетов: первые стоят выше пространства и времени, вторые принадлежат определенному месту и узкоограниченной эпохе. Так и в нашем случае: есть мировые гении Достоевский и Толстой, творцы и создатели бессмертных художественных образов и этических систем, и есть, кроме того, Достоевский и Толстой — российские семидесятники, эпигоны народничества, тесно связанные с запросами своей эпохи, своего общества. Остановимся сначала на этих простых смертных, чтобы потом перейти к бессмертным сторонам их деятельности.

Толстой — кающийся дворянин, Достоевский — разночинец: вот краткая формула, предложенная еще Михайловским для объяснения некоторых основных черт разбираемых писателей, — формула, с восторгом принятая впоследствии, в девяностых годах, критиками из лагеря ортодоксальных марксистов (см. *Михайловский*, III, 496—509 и др.). В этой формуле, как схеме, лежит большая доля относительной истины; руководствуясь ею, уже a priori можно оттенить две-три интересные для нас черты мировоззрения Достоевского и Толстого. Мы помним, что кающиеся дворяне были представителями антииндивидуалистической идеологии уязвленной совести, примата социального над политическим и индивидуальным, — и мы увидим у Толстого семидесятых годов крайний социологический антииндивидуализм; мы знаем,

что разночинцы исповедовали ультраиндивидуалистическую идеологию возмущенной чести, примат индивидуального и политического над социальным, — и мы найдем у Достоевского яркий индивидуализм.

Поскольку это верно, верна и вышеприведенная формула как схема; однако никакая формула не может покрыть собою живого человека — это надо постоянно иметь в виду; исключительно слепой верой в этикетки можно объяснить себе то противоречие, в которое впадают критики, пытающиеся разобраться в постановке и решении проблемы индивидуализма у Достоевского и Толстого. Так, например, одни утверждают, что Толстой — "истый индивидуалист до мозга костей", в то время как Достоевский является типичным антииндивидуалистом, которого "свобода и самосовершенствование личности мало заботят (!!). Личность, по его учению, должна лишь смириться и принести себя в жертву отечеству" (см. "Историю новейшей русской литературы" Скабичевского, с. 165—166); другие в то же самое время находят у Достоевского "решительный индивидуализм", а у Толстого — отрицание личной воли и самоподчинение личности обществу.

Не придавая особого значения каким бы то ни было формулам, попробуем непосредственно разобраться в основных чертах, связующих Достоевского и Толстого с течениями семидесятых годов: познакомимся с почвенной теорией Достоевского и с народничеством Толстого в семидесятых и второй половине шестидесятых годов. Оба они были народниками того или иного оттенка, и оба были далеки от народничества критического.

## II

Достоевский в начале шестидесятых годов пришел к убеждению, что и западничество, и славянофильство уже не могут удовлетворять постоянно растущим запросам развивающейся мысли; он желал синтезировать оба эти направления и пытался сделать это в своем журнале "Время" (1861—1864). Сразу приходится сказать, что попытка эта была крайне неудачной: чтобы синтезировать враждебные течения сороковых годов, нужна была критическая проницательность Герцена, твердая научная основа Чернышевского, выдающаяся синтетическая способность Михайловского; ни тем, ни другим, ни третьим Достоевский не обладал.

О чем изо дня в день твердили "почвенники" — Достоевский, Григорьев, Страхов и др.? В чем заключалась их проповедь? Это было смутное, тягучее, неопределенное воззрение, не выдерживающее критики как общественная программа, а между тем Достоевский упорно держался за него до последних дней своей жизни. Когда Михайловский однажды наголову разбил это воззрение (в "Отечественных Записках", 1873 г.), то Достоевский признался, что статья Михайловского была для него в некотором смысле "как бы новым откровением" и что об этой статье "когда-нибудь непременно надо поговорить" ("Гражданин"*, 1873 г., № 8; Собр. соч., IX, 233)[1], но больше никогда не вспоминал он об этой статье, молчаливо признавая бессилие своей позиции и слабость своей общественной программы. Однако примкнуть к критическому народничеству он не мог, расходясь с ним в коренном вопросе — чего надо держаться, *мнений* или *интересов* народа?

Так он и остался при своей крайне бессвязной и догматической "почвенной" точке зрения, утверждая, что все наши беды коренятся в нашей оторванности от почвы, от народа, что именно народу (под которым он понимает не все трудящиеся классы общества, а только мужика), народу, а не интеллигенции предстоит сказать "новое слово", которое потрясет не только Россию, но и Европу: пусть мужички свое слово скажут, а мы, "интеллигенция народная", пусть пока "постоим в сторонке, единственно, чтобы уму-разуму поучиться" (IX, 524). Подобно всем народникам, Достоевский был убежден в возможности особого пути развития России; но и здесь его аргументация слаба и наивна: у нас есть замечательные литературные произведения удивительной силы мысли и исполнения, заявляет он, например "Анна Каренина"; так почему же у нас не может быть впоследствии и своей науки, своих решений экономических и социальных (XI, 249—250). Впрочем, сам Достоевский указывает, что это — не научное предвидение, а *пророчество:* "Мы, верующие, пророчествуем..." (XI, 243; см. еще пророчества Достоевского — увы! все неудачные — XI, 301—304). Россия неизбежно скажет свое "новое слово", ибо Европа находится "накануне падения, повсеместного, общего и ужасного"... "Грядет четвертое сословие" — и победит всех и вся, и это не в отдаленном будущем, а чуть ли не на днях: это все "близко, при дверях"... "...Уплата по итогу может произойти даже гораздо скорее, чем самая сильная

[1] Цитаты по изданию Маркса 1894—1895 гг.

фантазия могла бы предположить" (XI, 495; все эти цитаты — из "Дневника писателя" за 1877 и 1880 гг.). Европу спасет только Россия своим "новым словом", и тогда на земле наступит мир и в человецех благоволение. Чтó это за новое слово, Достоевский, конечно, не знает; однако мы увидим, что в "Братьях Карамазовых" он намекнул на содержание этого "нового слова"; в "Дневнике писателя" он только старался выяснить, почему именно русский человек способен сказать всепримиряющее новое слово, — потому что "всечеловечность есть главнейшая личная черта и назначение русского" (1876 г., X, 204). Как известно, эта старая чаадаевская мысль легла в основание знаменитой "Пушкинской речи" (1880).

Какая удивительная путаница верных мыслей с предвзятыми положениями и наивными "пророчествами"! Какие убогие перепевы на темы из гоголевской "Переписки"! Помните, как то же "пророчествовал" верующий в провиденциальное назначение России Гоголь: "Еще пройдет десяток лет — и вы увидите, что Европа придет к нам не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой мудрости, которой не продают больше на европейских рынках..." Прошло десять, двадцать, тридцать лет; за такие же детские пророчества и прорицания принимается такой колосс художественной мысли, как Достоевский. Конечно, не такими пророчествами можно синтезировать воззрения западничества и славянофильства; Достоевский не хотел видеть, что единственно возможный синтез их задолго до него сделан Герценом, а впоследствии Михайловским.

Кое-что Достоевский понимал верно, кое в чем он разделял предрассудки крайнего славянофильства; в общем же его "почвенничество" представляло неопределенный конгломерат истерических всхлипываний наряду с глубокими и верными мыслями: отчасти мы это видели и выше. Достоевский прекрасно понимал всю буржуазность эпигонов западничества, доктринеров либерализма; он едко высмеивал пресловутую *свободу*, воспеваемую сытыми буржуа и остающуюся нереализованной по отношению к массе народа. Одинаковая свобода всем делать все, чтó угодно в пределах закона, является осязаемой величиной только для владельца миллиона, иронизирует Достоевский в своих "Зимних заметках о летних впечатлениях" (1863): "Человек без миллиона есть не тот, который делает все, что угодно, а тот, с которым делают все, что угодно" (т. III, ч. II, 45). Но тут же он повторяет старый грех славянофильства, указывая, будто бы на

Западе чрезмерно развито начало личности: оказывается, что в Европе царит "начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть, кроме него". А между тем, заявляет Достоевский, "личность прежде всего должна бы была все свое Я, всего себя пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротив, отдать его обществу без всяких условий". От имени личности Достоевский обращается к обществу со следующими характерными словами: мы крепки только все вместе; возьмите же меня всего, если вам во мне надобность, не думайте обо мне, издавая свои законы, не заботьтесь нисколько, я все свои права вам отдаю и, пожалуйста, располагайте мною... "Уничтожусь, сольюсь с полным безразличием, только бы ваше-то братство процветало и осталось". Братство, со своей стороны, тоже великодушно отдает себя всецело в распоряжение личности, после чего настает мир всего мира и благорастворение воздухов...

Нетрудно узнать во всем этом старого знакомого — политический романтизм славянофильства, но ошибочно было бы видеть в этом антииндивидуализм Достоевского; напротив, подобно славянофилам, он стоит здесь на почве этического индивидуализма, ставит личность высоко. "Что ж, — спрашивает он, — надо быть безличностью, чтоб быть счастливым? Разве в безличности спасение? Напротив, напротив, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая теперь определилась на Западе". Дело в том, что самовольное, сознательное самопожертвование есть признак высочайшего развития личности: добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер можно только сделать при самом сильном развитии личности (т. III, ч. II, 45—47).

Конечно, с последним утверждением спорить не приходится, так как бесспорно, что сознательное самопожертвование во многих случаях именно проявляет личность во всей ее полноте и силе; говоря о славянофилах, мы уже указывали, что их требование подчинения личности не противоречит их этическому индивидуализму. Но уже Герцен вскрыл главнейшую ошибку этой теории самопожертвования. "...Позвольте спросить, — иронизировал

он, — возможно ли *хроническое* самоотвержение? Разом пожертвовать собой — не важность: Курций бросился в пропасть, да и поминай как звали, — это понятно; а беспрестанно, целые годы, каждый день приносить себя на жертву, — да где же взять столько геройства или столько ослиного терпения?..." Здесь вопрос поставлен ребром, ярко и выпукло, по-герценовски. Бывают случаи, когда и можно и должно жертвовать своей личностью, и жертва эта будет ярким проявлением индивидуализма; но в возведении этого возможного частного случая в необходимый общий принцип заключается вся ошибка и славянофилов, и Достоевского, в этом возведении лежит причина того политического романтизма, в котором повинны и те, и другой.

Очевидно поэтому, что как политическая платформа, как общественная программа теория Достоевского не удовлетворяла практическим запросам жизни, — она была утопична во сто крат более, чем критическое народничество со своей экономической утопией соединения в едином лице двух ипостасей — производителя и потребителя. Исповедуя свой общественный романтизм, Достоевский в то же самое время слегка иронизировал над "мечтательным элементом славянофильства" и выражал свои симпатии общественному реализму западничества (см. его статьи во "Времени" 1861 г.; ср. IX, 154, 156 и др.); он не видел, что сам он в этом отношении является верным последователем славянофильства, что именно у него вполне отсутствует общественный реализм. В общем, приходится прийти к тому выводу, что попытка синтеза славянофильства и западничества не могла быть реализована Достоевским и осталась в разряде "добрых намерений"; почвенничество же его было только догматическим народничеством второстепенного значения: своего слова в этой области ему сказать не пришлось.

## III

Если мы обратимся теперь к народническим воззрениям Толстого, то нам придется повторить многое из сказанного выше. (Мы пока будем говорить исключительно о социологической стороне воззрений Толстого, откладывая на время их этическую подоплеку; особенно это касается его учений восьмидесятых годов.) По своей окраске народничество Толстого стоит посредине почвенничества Достоевского и критического народничества семидесятых годов: подобно первому, Толстой склоняется к *мнениям,* а не интересам народа, подобно второму, он

обращает свое главное внимание на разделение блага реальной личности и абстрактного человека. Познакомимся немного подробнее с главными положениями его народничества.

Еще в начале шестидесятых годов Толстой вполне ясно высказал свои взгляды в ряде глубоко интересных статей, а особенно в статье "Прогресс и определение образования" (1862); в ней он с замечательной силой мысли предвосхитил многие основные положения критического народничества, подробно развитые в следующем десятилетии Михайловским. Он первый в русской литературе после Герцена и Чернышевского указал на противоположность интересов народа и нации; очевидно по всему, что это было сделано вне всякого влияния антибуржуазных немецких экономистов, с которыми Толстой в то время вовсе не был знаком. "Интересы общества и народа, — заявляет Толстой, — всегда бывают противоположны. Чем выгоднее одному, тем невыгоднее другому"; это положение он подтверждает далее, прилагая его к понятию прогресса: "Прогресс тем выгоднее для общества, чем невыгоднее для народа" (IV, 141)[1]. Нетрудно видеть, что Толстой говорит здесь об эволюции и намечает ту самую мысль, которую десятью годами позже подробно развил Михайловский, отрицательно относясь к развитию общества по органическому типу. Народ, то есть, по определению Толстого, "занятые классы" (и здесь предвосхищение Михайловского, признававшего народом все "трудящиеся классы общества"), заинтересован ростом своего благосостояния, а отнюдь не ростом апокрифической "цивилизации", между тем как "прогресс благосостояния... не только не вытекает из прогресса цивилизации, но, большею частью, противоположен ей" (IV, 141, 151; ср. XII, 333 и др.); другими словами, Толстой выставляет вперед благо реальной личности и относится вполне отрицательно к благу абстрактного человека. (Эту мысль Толстой впоследствии художественно развил в начале VI главы "Смерти Ивана Ильича", а отчасти и в XXXVIII главе II части "Воскресенья"; ту же самую мысль выразил и Достоевский известными словами: "...любить общечеловека, значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека", т. IX, 203.)

Вполне понятно, что, придя к такой точке зрения, Толстой поставил во главу угла своих воззрений вопрос

---

[1] Цитаты по 9-му изданию Собрания сочинений Л. Толстого.

о разделении труда; впрочем, вполне ясно он выразил свои мысли по этому вопросу только к восьмидесятым годам и мысли эти были весьма близки к критическому народничеству. Особенно полно он изложил свои взгляды на это в замечательной статье "Так что же нам делать?" (1884—1885). Наука доказывает неизбежность разделения труда, но тут-то и возникает неустранимый вопрос: да правильно ли этот труд разделен? "И если люди считают известное разделение труда неразумным и несправедливым, то никакая наука не можеть доказать людям, что должно быть то, что они считают неразумным и несправедливым" (XII, 324). В этих словах у Толстого бессознательно сказалось признание дуализма сущего и должного и этического первенства второго над первым; но, устраняя пока этическую точку зрения, мы скажем только, что взгляды Толстого здесь и в дальнейшем вполне совпадают с основоположениями критического народничества и субъективизма Михайловского. Толстой резко нападает на специалистов, этих "скопцов мысли" с вывихнутыми мозгами; он горячо проповедует, что человек выше науки, выше всего на свете; он удачно опровергает органическую теорию общества и т. п. (XII, 329, 317—324 и др.), — но во всем этом мало нового по сравнению с основными положениями критических народников семидесятых годов. Поскольку Толстой приближается здесь к критическому народничеству, постольку несомненен его социологический индивидуализм; в восьмидесятых годах этот индивидуализм сказался еще ярче, когда Толстой пришел к теоретическому анархизму.

Однако взгляды Толстого таили в себе и явные признаки антииндивидуализма. Признавая, подобно всем народникам, особый путь развития России (о чем см., напр., IV, 118—119, 151 и др.), Толстой, подобно Достоевскому, находил нужным для этого держаться *мнений* народа, а не только бороться за его интересы. В этом сквозила крайняя субъективистическая точка зрения, не признававшая объективного блага и утверждавшая, что сколько голов, столько и умов, сколько умов, столько и интересов; однако в то же время Толстой считал вполне допустимым подчинение всех общим мнениям народа и сам не видел противоречия, в которое впадал; подавление личности при этом подчинении оставлялось им без внимания. Целая сторона человеческого духа — разум — беспощадно зачеркивалась Толстым на том основании, что наука не может ответить на вопрос: "Как мне

жить свято?" (вспомним искания кающихся дворян шестидесятых и семидесятых годов); толстовство в этом отношении пошло еще дальше Толстого и впало не только в антииндивидуализм, но и в явное мещанство, как мы это увидим в следующей главе.

Итак, в своей общественной программе Толстой стоял посредине между почвенниками и критическими народниками; тщетны были поэтому попытки различных критиков причислить его к западникам или приобщить к лику славянофилов. Он никогда не пытался синтезировать эти два направления, как это хотел сделать Достоевский, а шел своей тропой, одинаково далекий от всех групп нашей интеллигенции. И, несмотря на это, связь его с идеями семидесятых годов несомненна, так же как и связь с ними Достоевского. Достоевский отчасти, а Толстой в особенности были предшественниками критического народничества в шестидесятых годах; в семидесятых они сделались эпигонами его и учения их стали вырождением критического народничества. Мы можем смело высказать эту непочтительную мысль, так как не смешиваем истинно великих сторон деятельности Толстого и Достоевского со сторонами слабыми и даже малодостойными величайших представителей русской интеллигенции. Сравнивать an und für sich социологические воззрения и общественные программы Толстого и Достоевского, с одной стороны, и Михайловского, с другой, — настолько же наивно, как ставить рядом "Анну Каренину" или "Братьев Карамазовых" с беллетристическими произведениями Михайловского ("Карьера Оладушкина" и т. п.).

Конечно, сами по себе Толстой и Достоевский — такие громадные величины, что самая наивная и слабая теория приобретает в их устах величайший интерес для общей характеристики их воззрений, что́, однако, нисколько не мешает этим теориям быть ничтожной ценностью безотносительно. Почвенничество Достоевского прошло совершенно бесследно в истории русской жизни шестидесятых—семидесятых годов, имело несколько больший успех в начале восьмидесятых годов (его апогей — пушкинская речь 1880 г.); толстовство достигло значительной силы в печальной памяти "эпоху общественного мещанства", но это был успех этических и религиозных оснований, а не общественных программ Достоевского и Толстого: мы знаем, что программы эти были неясны, спутанны, противоречивы; в них, по меткому и известному выражению Михайловского, десница постоянно бо-

ролась с шуйцей и зачастую побеждала последняя. Не таким общественным программам можно было идти против гармоничного и стройного мировоззрения критического народничества в том виде, в каком оно было разработано Герценом, Чернышевским, Лавровым и Михайловским. Достоевский и Толстой велики как гениальные художники, как проповедники этико-религиозных систем, и именно на этом надо сосредоточить главное внимание, оставив в стороне те стороны деятельности этих великих людей, которые не могут прибавить им славы с какой бы то ни было точки зрения.

## IV

Отношение Толстого и Достоевского к проблеме индивидуализма — вот вопрос, который нам предстоит разобрать на последующих страницах. Приступая к этому вопросу, мы сперва, в виде предисловия, познакомимся с отношением Достоевского и Толстого к мещанству; это отношение, конечно, можно предугадать заранее в общих его чертах; обратимся, однако, к подробностям.

В "Детстве, отрочестве и юности" (1852—1857) Толстой посвящает особую главу разбору понятия "comme il faut" и подчеркивает, что сам он "имел положительную неспособность к comme il faut"[1], что приобрести это comme il faut ему стоило огромного труда, что приобретение этого понятия он считает одним из самых пагубных влияний воспитания и общества на человека (I, 305—308). Так началась у Толстого борьба с мещанством; в дальнейшей борьбе он только расширял круг своего отрицания и от отрицания форм культуры высшего класса общества, людей comme il faut, перешел к отрицанию формы и содержания культуры вообще; как известно, в восьмидесятых годах такие взгляды достигли в Толстом своего апогея, развиваясь постепенно еще с пятидесятых годов.

Еще в "Казаках" (1852) мы встречаемся с alter ego[2] Толстого, юнкером Олениным, в котором впервые происходит ломка старых, обыденных форм жизни и выработка форм новых, своеобразных. "Оленин жил всегда своеобразно, — замечает Толстой, — и имел бессознательное отвращение к битым дорожкам". Попав на Кавказ, Оленин-Толстой издали яснее увидел всю скуку и пошлость

[1] Светский человек *(фр.)*.
[2] Другой я *(лат.)*.

мещанской жизни comme il faut. "Как вы мне все гадки и жалки, — восклицает он, — вы не знаете, что́ такое счастье и что такое жизнь! Надо раз испытать жизнь во всей ее безыскусственной красоте... Коли бы вы знали, как мне мерзки и жалки вы в вашем обольщении!.." Он невольно сравнивает вечные снега гор, лес, красивую и сильную казачку с мертвящей суетой гостиных, с жеманными, хилыми, напомаженными женщинами, с вечной скукой в крови, с вечными сплетнями, пересудами, притворством, жизнью по ранжиру... "Поймите одно, или поверьте одному, — заканчивает он, — надо видеть и понять, что́ такое правда и красота, и в прах разлетится все, что́ вы говорите и думаете, все ваши желанья счастья и за меня, и за себя. Счастье — это быть с природой, видеть ее, говорить с ней" (II, 194, 231—232).

Здесь идет борьба с мещанскими формами современной культуры; отрицание культуры по содержанию явится у Толстого позднее, в восьмидесятых годах. Наиболее резкими штрихами обрисовано у Толстого общественное мещанство в его двух больших романах; достаточно указать на типы супругов Берг, Каренина, а отчасти и Вронского. С редкой силой ядовитого сарказма, но с вполне простодушным и невинным видом характеризует он Берга, считавшего жизнь не годами, а высочайшими наградами, обнимающего жену с осторожностью, чтобы не измять дорогую кружевную пелеринку, твердо помнящего основную заповедь мещанства: "Надо быть добродетельным и аккуратным". И он, и его достойная супруга более всего гордятся тем, что их званый вечер "как две капли воды похож на всякий другой вечер с разговорами, чаем и зажженными свечами... Все было похоже. И дамские тонкие разговоры, и карты, и за картами генерал, возвышающий голос, и самовар, и печенье"... Быть "как все" — главная задача мещанина; понятно поэтому, что улыбка радости и счастья не сходила в этот вечер с лица достойных супругов Берг (VI, 250—257).

Не менее претит Толстому и аристократическое мещанство высшего круга, например хотя бы Вронского, к которому, вообще говоря, Толстой относится довольно снисходительно. Однако он рисует Вронского точным портретом какого-то иностранного принца, человека безусловно comme il faut, джентльмена, что выражалось в его глупости, чистоплотности, здоровье и самоуверенности. "Глупая говядина!" — отзывается о нем Вронский и в то же самое время видит себя в этом человеке, как

в зеркале. Во Вронском и людях его круга Толстой показывает нам в художественных образах то самое, о чем он раньше говорил, разбирая понятие "comme il faut" в "Юности"; Вронский охарактеризован им почти теми же самыми словами (ср. I, 305—308 и IX, 142—143, X, 84; см. также X, 144).

Впрочем, аристократическое мещанство Вронского менее ненавистно Толстому, чем бюрократическое мещанство Каренина, этого Молчалина, достигшего до степеней известных, утратившего свою былую угодливость, а взамен получившего всю сухость чувства и мысли канцелярской души. Теперь перед нами видный государственный деятель, бюрократ, подготовляющий в тиши своих канцелярий благодетельные для России планы, не имеющий буквально ни минуты свободной. "Каждая минута жизни Алексея Александровича была занята и распределена. И для того, чтобы успевать сделать то, что́ ему предстояло каждый день, он держался строжайшей аккуратности. "Без поспешности и без отдыха" — было его девизом"... Вообще же, перед нами добродетельный и узкий чинуша, совершенно не понимающий того, что выходит из круга его специальности; это не мешает ему иметь "самые определенные, твердые мнения" именно в областях тех вопросов, понимания которых он наиболее лишен: новые школы поэзии и музыки, в которой он ничего не понимает, распределены у него "с очень ясною последовательностью". Наклеив на явления этикетки, бюрократический мещанин удовлетворен вполне. Он пытается однажды разобраться в мыслях и чувствах живого человека — своей жены, но сейчас же прячется от этой попытки за ту или иную этикетку. "Вопросы о ее чувствах, о том, что́ делалось и может делаться в ее душе, это не мое дело, это дело ее совести и подлежит религии", — сказал он себе, чувствуя облегчение при сознании, что найден тот отдел узаконений, которому подлежало возникшее обстоятельство". Психология бюрократического мещанина очерчена в этих словах с удивительной верностью, краткостью и силой. Как бес ладана, так бюрократический мещанин боится жизни, боится живой человеческой индивидуальности; он чувствует себя в безопасности, только спрятавшись за какую-нибудь мертвую схему, безличную этикетку. Когда Каренин стал разбираться в возможных мыслях и чувствах своей жены, то он "впервые живо представил себе ее личную жизнь, ее мысли, ее желания, и мысль, что у нее может и должна быть своя особенная жизнь, показалась ему так страшна, что он поспешил

отогнать ее. Это была та пучина, куда ему страшно было заглянуть" (IX, 137, 140, 180 и др.). Нужно быть Толстым, чтобы с такой беспощадной ясностью обнажить психологию мещанина, не умеющего примириться с мыслью, что помимо его схем и подразделений есть жизнь, есть живые люди, есть живая человеческая индивидуальность, совершенно единичная, бездонно глубокая, не подводимая ни под какие схемы и классификации.

## V

Отношение Достоевского к мещанству не менее резко отрицательно, хотя типы мещан у него, конечно, другие. Вот, например, Аким Акимыч — товарищ Достоевского по каторге, наводивший своим мещанством на Достоевского тоску до такой степени, что он иногда "начинал почти ненавидеть Акима Акимыча неизвестно за что́" (III, 271—273). Впоследствии Достоевский вполне определенно выяснил, что́ именно ему ненавистно в мещанстве, и главным образом в мещанстве буржуазном. В своих "Зимних заметках о летних впечатлениях" (1863) он посвящает ряд глав характеристике французской буржуазии (гл. VI и VII — "Опыт о буржуа"), обрушиваясь со всей силой своего сарказма именно на мещанство этой буржуазии. Мы уже останавливались выше на этом произведении Достоевского; не будем повторяться и обратимся лучше к развитию той же мысли в "Игроке" (1866—1867), где Достоевский характеризует мимоходом немецкого буржуа. Конечно, его характеристики разбивают рамки национальностей и в конце концов получается характеристика буржуа вообще; по этому поводу можно еще раз вспомнить замечание Гл. Успенского, что наш буржуа не может выдумать ни новой формы жизни, ни вложить в нее новое содержание, которые не были бы свойственны вообще типу буржуа: "...русский заяц точно такой же заяц, как и заяц-англичанин, и вовсе нет того, чтобы наш заяц летал, а английский пел — оба они зайцы и все у них заячье, как две капли воды"... Посмотрим же, как характеризует зайца-мещанина Достоевский устами Игрока.

Игрок возмущается немецким филистерством и добродетельностью; он ядовито описывает, как мещанин-буржуа жертвует всем — любовью, семьей, жизнью ради идеи накопления; как он откладывает на двадцать лет свою свадьбу с Амальхен, чтобы накопить заранее определенное число гульденов; как старый фатер его

наконец благословляет своего сорокалетнего сына и тридцатипятилетнюю Амальхен с иссохшей грудью и красным носом, а сам плачет, читает мораль и умирает... Далее продолжается сказка про белого бычка — и наконец через пять-шесть поколений получается богатый торговый дом Гоппе и К°. "Ну-с, как же не величественное зрелище, — иронизирует Достоевский, — столетний или двухсотлетний преемственный труд, терпение, ум, честность, характер, твердость, расчет". Этим величественным буржуазно-мещанским идеалам он устами Игрока противопоставляет даже дебош "широкой натуры", даже рулетку: "...не хочу я быть Гоппе и К° через пять поколений! Мне деньги нужны для меня самого, а я не считаю всего себя чем-то необходимым и придаточным к капиталу" (III, ч. II, 237— 239). Что человеческая личность важнее всего, это Достоевский впоследствии развил с громадной силой; эта же самая мысль является здесь выражением его антимещанства, так как именно мещанству свойственно ставить реальную личность на второй план, выставляя на первый капитал, мертвые схемы и этикеты.

Буржуазное мещанство особенно интересовало Достоевского, но не менее отрицательно относился он и к мещанству вообще, а также и к мещанству формы, а не содержания. Мещанин Васин (в "Подростке"; см., напр., VIII, 418—419) обрисован немногими штрихами, но достаточно определенно для того, чтобы стало ясно, в чем заключается это мещанство формы; еще яснее это выражено в некоторых местах "Идиота" (1868): шаблон, общая схема — вот признаки мещанства по форме, так дорого ценимые не только в бюрократической или буржуазной среде. "Недостаток оригинальности везде, во всем мире, спокон века считали всегда первым качеством и лучшею рекомендацией человека дельного, делового и практического, и, по крайней мере, девяносто девять сотых людей (это уж по крайней мере) всегда состояли в этих мыслях, и только разве одна сотая людей постоянно смотрела и смотрит иначе". В другом месте Достоевский подробнее характеризует это стремление "быть, как и все"; некоторые стремятся к этому положению, некоторые, наоборот, стремятся выйти из него (напр., в "Идиоте" — Гаврила Ардалионович Иволгин) и намечают этим дифференциацию в самых слоях мещанства (VI, 350, 497—501 и др.).

Однако все это между прочим. Ни Достоевский, ни Толстой никогда не обращали особенного внимания на

ползавшее вокруг них мещанство и только мимоходом наносили ему ошеломляющие удары. Все их внимание было направлено в противоположную сторону. Нетерпеливо отстраняли они от себя все разновидности мещанства, заслоняющие живую человеческую личность, — буржуазность, бюрократизм и т. п., — их имена суть многи... Эта реальная личность, человеческая личность, составляет центр тяжести интересов и Достоевского и Толстого; а потому не мещанство, но индивидуализм является главным объектом их изучения. Оба они — люди и писатели настолько громадные, что один подробный разбор их отношения к проблеме индивидуализма потребовал бы особой обширной работы; в этой главе мы можем только затронуть наиболее важные пункты, не останавливаясь на мелочах.

## VI

По отношению к Толстому этот вопрос был уже отчасти разработан Михайловским в его "Записках профана" (1875). В ряде статей "Десница и шуйца Льва Толстого"* Михайловский старался показать, что постоянная борьба индивидуализма с антииндивидуализмом, "десницы" с "шуйцей", составляет характернейшую черту мировоззрения Толстого; впоследствии (в 1892 г., см. "Русское Богатство", № 2) Михайловский несколько дополнил эту свою теорию, не изменяя ее по существу, которое и до сих пор остается вполне верным. Конечно, Толстой — слишком крупная величина и не умещается в каких бы то ни было схемах и рамках; к тому же часто встречающиеся мало мотивированные скачки его мысли (вспомним, например, эпизод с "Крейцеровой сонатой") еще более препятствуют гармоничному развитию его мировоззрения. Мы не имеем, таким образом, твердых данных для решения вопроса, является ли столкновение индивидуализма и антииндивидуализма в мировоззрении Толстого действительной одновременной борьбой или последовательной сменой; лично мы склоняемся, как увидит читатель, к тому мнению, что в шестидесятых годах (о восьмидесятых речь будет ниже) Толстой, подобно всем шестидесятникам, беспомощно колебался в мертвой зыби индивидуализма и антииндивидуализма. Тут не было ни резко выраженной борьбы десницы с шуйцей, не было и последовательной сознательной смены одного направления другим; это была толчея, в которой, вероят-

но, не умел разобраться и сам Толстой: то выскакивала волна индивидуализма, то ее сменял прилив антииндивидуализма, то обе волны зарождались одновременно и мирно шли параллельно друг другу... Основной чертой Толстого всегда было *искание;* но разбросанность его широкой натуры не позволяла ему сводить результаты своих поисков к одному общему центру. Вот почему при всей громадной силе своего ума Толстой совершенно не мог создать гармоничного и цельного мировоззрения; да оно и не было ему нужно.

Цельную, полную человеческую индивидуальность Толстой всегда ценил высоко. Мы уже видели, что еще в "Казаках" (1852) Толстой противопоставляет полную жизнь личности узкому и ограниченному мещанству; Оленин, его alter ego[1], сознает, что в полноте жизни — главная ее прелесть. Но Оленин все-таки еще сын своего века, испорченный и исковерканный худшими сторонами цивилизации; в этих же "Казаках" Толстой рисует нам замечательный образ величайшего индивидуалиста: это — дядя Ерошка (II, 155—166 и др.). Это — простой, непосредственный, цельный человек, такой же могучий, как окружающая его природа Кавказа; это — представитель глубочайшего инстинкта жизни, не понимающий и не признающий никаких суживающих личность человека ограничений. "Все Бог сделал на радость человеку. Ни в чем греха нет" — вот начало и конец его философии; и вместе с этим он чувствует горячую любовь ко всему живому: греха нет ни в чем, "сдохнешь — трава вырастет на могилке, вот и все", и в то же время он жалеет не только всякого убитого джигита ("душу загубить мудрено, ох, мудрено!"), но даже и бабочку, летящую на огонь ("...сгоришь, дурочка, вот сюда лети, места много... Сама себя губишь, а я тебя жалею"...). Дядя Ерошка — это яркая и цельная индивидуальность, представитель инстинкта жизни; в этом отношении Толстой пребыл индивидуалистом от начала и до конца своей деятельности: идеалы его менялись, но "пьяница и вор Ерошка" никогда не был помрачен и осужден им за свою сущность, ибо так или иначе выраженная *любовь жизни* всегда была характерной чертой Толстого.

В "Войне и мире" (1864—1869) мы находим другую постановку вопроса об индивидуальности, о жизни: в дяде Ерошке мы видели внешнюю сторону вопроса, в Пьере Толстой рассматривает внутреннюю сторону и ее эво-

[1] Другой я *(лат.).*

люцию. Внешняя сторона, снова слегка затронутая, между прочим, в Андрее Болконском, является шагом назад по сравнению с философией дяди Ерошки, что, в конце концов, подчеркивает и сам Толстой. "...Придут французы, возьмут меня за ноги и за голову и швырнут в яму, чтоб я не вонял им под носом, и сложатся новые условия жизни, которые будут также привычны для других, и я не буду знать про них, и меня не будет" (VII, 234). Любовь жизни заменяется здесь страхом смерти, что далеко не однозначно; ценя жизнь и все живое более князя Андрея, дядя Ерошка всегда спокойно глядел в лицо смерти, хотя и говорил, подобно князю Андрею: "Сдохнешь — трава вырастет на могилке, вот и все..." Человек, любящий жизнь и все живое, — всегда немного пантеист; основная, скрытая мысль князя Андрея (если меня не будет, то как и зачем существовать миру?), резко выраженная еще Базаровым, не может быть принята дядей Ерошкой, ценящим полноту своей жизни и жизни вообще.

Дальнейшая эволюция князя Андрея заключалась в подавлении страха смерти при помощи "пробуждения от жизни", как выражается Толстой (см. особенно VIII, 65—75); развитие мыслей Пьера может считаться непосредственным продолжением и примирением этой точки зрения. Пьер хохочет над тем, что французы взяли его в плен: "В плену держат меня. Кого меня? Меня? Меня — мою бессмертную душу!" И далее: "Пьер взглянул в небо, в глубь уходящих, играющих звезд. "И все это мое, и все это во мне, и все это — я!" — думал Пьер. "И все это они поймали и посадили в балаган, загороженный досками!" "Он улыбнулся" (VIII, 122). Ошибочно было бы видеть в этом славянофильскую точку зрения, убогую идею о примате свободы внутренней над внешней, идею, которой впоследствии так грешило толстовство и даже сам Толстой; нет, здесь просто переход от внешней широты мира дяди Ерошки к внутренней безграничности духовного мира, причем первый не отрицается вторым. Пьер нашел теперь Бога, и как бы ни были различны Бог его и Бог дяди Ерошки, но *любовь жизни* есть то общее, что отличает и дядю Ерошку, и Пьера хотя бы от проникнутой страхом и трепетом философии князя Андрея. Пьер теперь "выучился видеть великое, вечное и бесконечное во всем, и потому, естественно, чтобы видеть его, чтобы наслаждаться его созерцанием, он бросил трубу, в которую смотрел до сих пор через головы людей и радостно

созерцал вокруг себя вечно изменяющуюся, вечно великую, непостижимую и бесконечную жизнь" (VIII, 237). В этом сходятся и Пьер, и дядя Ерошка, отличаясь от князя Андрея, который именно "смотрит в трубу через голову людей", ищет в будущем, вместо того чтобы находить в настоящем; действенное переживание дяди Ерошки и радостное созерцание Пьера — это две стороны одной медали, и оба они восполняют друг друга.

Взгляды Пьера на жизнь и на личность выражены Толстым в известном сне Пьера, в конце XIV части романа. Пьер нашел своего Бога: для него это — жизнь, жизнь блаженная и радостная, ибо "все Бог сделал на радость человеку", как говорил дядя Ерошка. "Жизнь есть все. Жизнь есть Бог. Все перемещается и движется, и это движение есть Бог... Любить жизнь — любить Бога" — так полусознательно думает Пьер во сне и вдруг видит перед собой олицетворение жизни — "живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею"... Здесь мы имеем в художественном образе постановку проблемы индивидуализма. И интересно, что Толстой признает здесь право капли-личности к расширению в этом круговороте жизни. Шар этот — жизнь, но жизнь есть Бог: "В середине — Бог, и каждая капля стремится расшириться, чтобы в наибольших размерах отражать Его. И растет, и сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходит в глубину и опять всплывает" (VIII, 182). В этом сне некоторые критики захотели увидеть выражение антииндивидуализма Толстого; для этого мы не видим никаких оснований. Толстой не ратует за уничтожение капель, за их ухождение в глубину, ничего не говорит против стремления каждой капли расшириться. Он видит только, что в этом вечном движении, вечном взаимодействии личностей — вся жизнь:

In Lebensfluten, im Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,

Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben...[1]

В Пьере, так же как и в дяде Ерошке, проявились две стороны индивидуализма Толстого; дальнейшее развитие мыслей их обоих мы находим уже в Левине из "Анны Карениной" (1873—1876).

Константин Левин, он же Лев Толстой, — "цельный человек", "цельный характер", по признанию близко знающих его людей (IX, 54): вернее сказать, он хотел бы быть таким и ведет борьбу за свою цельность. Так, например, он типичный "кающийся дворянин" и не может справиться с своей уязвленной совестью (см., например, IX, 116; XI, 48—52 и др.), хотя и пытается выработать такое мировоззрение и мировоздействие, которое дало бы мир его душе и цельность его характеру. Крайний антимещанин, он всегда и во всем "не как люди", "не как все", что очень конфузит его жену, милую и глуповатую Кити (XI, 282—283), и в то же самое время, однако, трудно найти что-либо более мещанское и плоское, чем практическую мораль Левина этой эпохи (см. особенно X главу VIII части); индивидуалист по многим поступкам, он, однако, часто хватает через край в теоретических рассуждениях в обратную сторону. Он узко и плоско понимает благо реальной личности, основывая его на ходячем утилитаризме (X, 13—15); он проводит крайне антииндивидуалистический взгляд на взаимоотношения личности и государства, настолько антииндивидуалистический, что Толстой не решился его повторить в отдельных изданиях "Анны Карениной" после 1876 года. А именно, Левин вполне разделяет, якобы вместе со всем народом, ту мысль, которая выразилась в легенде о призвании варягов: "Княжите и владейте нами. Мы радостно обещаем полную покорность. Весь труд, все унижения, все жертвы мы берем на себя; но не мы судим и решаем". (Это место выпущено в отдельном издании.) Нетрудно узнать в этом старую славянофильскую теорию о Земле и Государстве в ее самом непривлекательном виде. "В

[1] В буре деяний, в волнах бытия
Я подымаюсь,
Я опускаюсь...
Смерть и рожденье —
Вечное море;
Жизнь и движенье
В вечном просторе...

государственных делах... граждане отрекаются от своей личной воли", — авторитетно заявляет Левин (XI, 311).

Но этот крайний социальный антииндивидуализм не характерен ни для Левина, ни для Толстого этой эпохи, ибо оба они в это время были переходными промежуточными людьми, не успевшими еще собрать свои мысли воедино; неудачный, бессознательный синтез дяди Ерошки и Пьера в одном лице не удался Толстому. В Левине есть и дядя Ерошка, есть и Пьер, но оба они ослаблены, разжижены, лишены полноты и цельности; быть может, именно потому Пьер и дядя Ерошка оставляют в читателе глубокое и цельное впечатление, в то время как Левин оставляет нас вполне холодными. Левин любит жизнь природы, как дядя Ерошка, но в этой любви сквозит сильная доза рассудочности, он ищет и находит Бога так же, как и Пьер, но в его поисках еще больше холодной рассудочности и нет "радостного созерцания" (см., например, всю VIII часть "Анны Карениной").

Вот почему Левин оставляет нас вполне холодными к себе, вот почему не только как тип, но и как живая личность он неизмеримо ниже и дяди Ерошки, и Пьера. Да, впрочем, его нельзя считать типом, так как главные герои Толстого именно отличаются резким отсутствием типичности. Отметим мимоходом, что в этом мы видим основную черту обрисовываемых Толстым главных действующих лиц: все они — реальные личности, индивидуальности. Обломов — реальнейший тип, Левин, как и все герои Толстого, — реальнейшая личность; Обломовы существовали, но никогда не было Ильи Ильича Обломова, Левиных нет и не было, но был Константин Дмитриевич Левин, alias[1] Лев Николаевич Толстой; вот почему имеет смысл "обломовщина", так же как и "базаровщина", "карамазовщина" и т. п., но нет никакого смысла в "левинщине": для этого главные герои Толстого — слишком индивидуальности. Но это только к слову. Возвращаясь к Левину, мы повторяем, что синтез Пьера и дядя Ерошки не удался и не мог удаться Толстому; дядя Ерошка и Пьер — высшие представители индивидуализма, каких только обрисовал Толстой: выше и дальше этого он не пошел.

[1] Иначе *(лат.)*.

## VII

Где же та мертвая зыбь индивидуализма и антииндивидуализма, о которой мы говорили выше? Ее можно видеть в Левине, но ее нет ни в дяде Ерошке, ни в Пьере, этих полных и цельных индивидуалистах; а ведь "Казаки" и "Война и мир" отделены друг от друга почти пятнадцатью годами. Однако именно в этом промежутке времени и сказалось в Толстом то беспомощное шатание от индивидуализма к антииндивидуализму, которое еще в 1875 году отметил Михайловский.

В статье "Прогресс и определение образования" (1862) Толстой вполне ясно и определенно стал на точку зрения социологического индивидуализма. Как известно, в то время Толстой увлекался своей яснополянской школой и разбирался в педагогических вопросах; на этом фоне решалась им и проблема индивидуализма — не только этического, но и социологического. Мы минуем эту специальную область педагогики, тем более что разработка индивидуалистической проблемы на ее почве, предпринятая Толстым, была в свое время достаточно ярко освещена в статьях Михайловского. Заметим мимоходом, что основным требованием педагогики Толстой считает полную самостоятельность ребенка, широкую свободу в школе и безусловное подчинение учителя индивидуальности каждого отдельного ученика. "Всякая отдельная личность, — пишет, например, Толстой, — для того, чтобы выучиться наискорейшим образом грамоте, должна быть обучена совершенно особенно от всякой другой, и потому для каждого должна бы быть особая метода" (IV, 49; см. еще 224, 291). Подобно всем шестидесятникам, подобно Добролюбову и Писареву, но еще резче их Толстой всецело отрицает *право воспитания* ребенка и признает только право образования. Воспитание, с его точки зрения, есть стремление подавить чужую индивидуальность, а потому "воспитание, как умышленное формирование людей по известным образцам, *неплодотворно, незаконно и невозможно*" (IV, 93—94; см. еще 96, 119, 121 и др.). Права воспитания не существует. *"Чем вы докажете это право?..* — подчеркивает Толстой. — Вы признаете и полагаете новое для нас несуществующее право одного человека делать из других людей таких, каких ему хочется". Человеческая личность настолько ценна и самоцельна в глазах Толстого, что насильственное влияние на нее он считает величайшим преступлени-

ем, доказывающим только "неразвитость человеческой мысли".

Вопросы педагогики заставили Толстого глубже вдуматься в проблемы социологические; тут он стал, как мы уже указали, предшественником критического народничества. Мы уже отметили, что в своей статье "Прогресс и определение образования" Толстой указал на противоположность интересов нации и народа и выставил вперед примат блага реальной личности; теперь остановимся на другом пункте этой статьи, уже отмеченном Михайловским, именно — на отношении Толстого к так называемому "историзму". Историческая точка зрения — это крайний детерминизм в социологии, приближающийся к фатализму, и против него протестует Толстой во имя прав человеческой личности; его возмущает, что, согласно историзму, мертвые события фатально раскладываются по историческим рамкам: "Мало того, каждая личность человеческая тоже там где-то копошится, подчиненная неизменным историческим законам" (IV, 133). "Человек имеет право быть свободным", — противополагает Толстой историзму свое убеждение, но в то же самое время он далек от индетерминизма: он сам вполне определенно указывает, что "изъять из-под исторических условий нельзя ничего, ни на деле, ни даже в мыслях" (IV, 151). Признание человека свободным (мы не говорим о свободе воли вследствие массы недоразумений, соединенных с этим понятием) и в то же самое время признание закономерности истории есть проявление яркого и полного индивидуализма, в то время как индетерминизм является ультраиндивидуализмом, а фатализм — антииндивидуалистической теорией. Отрицая крайнюю антииндивидуалистическую точку зрения историзма, Толстой явился предтечей не только критических народников, но и поколения начала XX века: только с середины 90-х годов в русской литературе (особенно юридической) появилось течение, направленное протв историзма.

Итак, *свободная человеческая личность и закономерность исторического процесса* — вот основное положение Толстого, ясно высказанное им в 1862 году; если мы прибавим к этому, что свои педагогические взгляды Толстой целиком повторил и дополнил в 1874 году (в статье "О народном образовании", в "Отечественных Записках", № 9), то отсюда можно было бы заключить, что за все это десятилетие Толстой продолжал держаться своего

основного ярко индивидуалистического взгляда. И, однако, в этот же самый промежуток времени (1864—1869) он развивал свою безнадежно антииндивидуалистическую философию "Войны и мира".

Существует ошибочное мнение, будто бы в "Войне и мире" Толстой отрицательно решает вопрос о роли личности в истории. Если бы, действительно, только в этом заключался центр тяжести философской стороны романа, то Толстого никоим образом нельзя было бы обвинить в антииндивидуализме, так как мы знаем, что можно отрицать влияние личности на исторический процесс и в то же время быть типичным индивидуалистом, и наоборот, можно отрицательно относиться к теории "героев", творящих историю, но в то же время признавать реальную личность свободной. Толстой в философской части "Войны и мира" настолько же отрицает первое, насколько и второе, и перед нами вырисовывается типичный фаталист, насмешливо третирующий человеческую свободу, признающий каждое действие каждого человека, так же как и суммы их, фатально предопределенным свыше... И это в то время, когда еще не успели обсохнуть чернила на пере, которым были написаны его статьи, порицающие крайний детерминизм исторического воззрения! И это в том самом произведении, в котором свободное, непосредственное чувство Платона Каратаева преображает Пьера, в котором сам Пьер достигает такой высоты свободно развивающейся индивидуальности.

Все, что говорит Толстой о роли личности в истории, нисколько не противоречит самому последовательному индивидуализму. "...Великие люди, — пишет он, — суть ярлыки, дающие наименование событию, которые, так же как ярлыки, менее всего имеют связи с самым событием". Он неутомим в своих насмешках над Наполеоном как "великим человеком", по произволу "делавшим историю"; Наполеон для него "подобен ребенку, который, держась за тесемочки, привязанные внутри кареты, воображает, что он правит" (VII, 8; VIII, 106; см. также VII, 253—254; VIII, 96, 275, 341 и др.). В этом принижении героев Толстым отчасти даже руководит инстинкт индивидуализма; Толстой, вслед за Добролюбовым, как будто даже заступается за права всякой отдельной реальной личности. "Личная деятельность его (Наполеона), не имевшая больше силы, чем личная деятельность каждого солдата, только совпадала с теми законами, по которым

совершалось явление", — замечает он в одном месте; а в другом еще яснее, еще рельефнее: "Всякий из нас ежели не больше, то никак не меньше человек, чем всякий Наполеон" (VIII, 96; VII, 254). Толстой понимал, что теория "героев" как главных двигателей истории чересчур наивна, — и в этом не было ничего антииндивидуалистического; он смутно сознавал, далее, что движение истории настолько же необъяснимо и выставлением на первый план одних только "идей" (см. VIII, 349 и др.), но он не умел ясно формулировать, что же двигает историю? Пытаясь дать ответ, он пришел к бессодержательной формуле, что историю двигают вперед не герои, не идеи, а взаимодействие *всех* людей, *всех* без исключения индивидуальностей (VIII, 352, 370 и др.; ср. VII, 77); выставлять в виде решения этот трюизм, конечно, еще более наивно... Решить вопрос Толстой не мог, но важно то, что он вполне отрицательно отнесся к индетерминистическому признанию роли личности в истории; характерно также и то, что культ "героев" он разрушал вполне индивидуалистическими аргументами.

Но все это, однако, только одна сторона вопроса; рядом стоит другая — это вопрос о направлении личной деятельности всякого из нас. Тут-то и запутался Толстой в сетях фаталистического антииндивидуализма. Теория причинности, которой придерживался Толстой, завела его в дебри признания целесообразности отдельных частей исторического процесса и одновременно к утверждению, что это именно процесс, а не прогресс. Как соединял Толстой эти взаимно исключающие друг друга положения — непонятно; но факт тот, что они одновременно мирно уживались в его сознании. Далее. Признав причину суммой факторов, Толстой доказывал неприложимость теории причинности к сущности физических явлений (VII, 5, 7—8; VIII, 76, 371 и др.); в этой мысли есть доля верного, и, как известно, ее поддерживает целая школа физиков во главе с Э. Махом. Но, исходя из этой мысли, Толстой стал доказывать неприложимость теории причинности к явлениям историческим и социальным — к ним самим, а не к сущности их; отказавшись же от имманентной закономерности исторического хода событий, Толстой неизбежно пришел к закономерности трансцендентной, воплощающейся в форме рокового предопределения. Он пришел к фатализму.

## VIII

Трудно сказать, был ли Толстой под влиянием немецкой философии в то время, когда писал "Войну и мир"; мы знаем, впрочем, что Толстой увлекался Шопенгауэром. Во всяком случае, в вопросе о свободе Толстой пытается следовать по пути, проложенному критической философией, перенося "свободу" в область должного и оставляя необходимость в мире сущего; но он не пытался провозгласить примат первого над вторым. Для него свобода есть содержание, укладывающееся в формы необходимости (VIII, 387), и никакого примата содержания над формой он не провозглашает. Интересно отметить, между прочим, что Толстой гипостазирует понятие свободы; для него свобода — такая же сила природы, как электричество, тепло и т. п.! Ее единственное отличие от всякой другой силы только в том, что она сознаваема человеком, но и то "для разума она ничем не отличается от всякой другой силы... (она) ничем не отличается от тяготения, или тепла, или силы растительности" (VIII, 388). Эта поистине невероятная теория приводит Толстого к определению предмета истории как проявления этой "силы свободы" в временных, пространственных и причинных формах. Здесь, казалось бы, еще нет фатализма, тем более что Толстой как будто признает свободу человека в его личной жизни (см. особенно VII, 6 и др.), но он совершенно исключает свободу из поля действий не одного индивида, а комплекса их; по его мнению, история так же не может признать свободного действия людей, как астрономия не может признать свободного движения небесных тел, ибо "если существует один свободный поступок человека, то не существует ни одного исторического закона и никакого представления об исторических событиях" (VIII, 389). Конечно, Толстой совершенно прав: история должна объяснять явления, не опираясь на такую шаткую почву, как свободные поступки отдельных индивидуумов; здесь Толстой стоит на точке зрения того самого детерминизма, который он провозглашает еще в своей статье "Прогресс и определение образования".

Но чуть дело доходит до приложения этой отвлеченной теории к непосредственным историческим фактам и явлениям, как строго научный детерминизм Толстого преобразовывается в грубейшую форму фатализма. Отрицая возможность причинного объяснения исторических явлений, путая понятия причины, условия и повода, Тол-

стой доказывал невозможность понимания "разумности" хода истории, то есть, другими словами, он одной рукой в основании разрушал тот самый детерминизм, который созидал другой рукой в то же самое время. "Фатализм в истории неизбежен для объяснения неразумных явлений", — пишет Толстой, считая все исторические события в их причинной связи не подлежащими "разумному" объяснению. Оперируя с понятием сложной причины, игнорируя понятие отдельных причинных соотношений (с которыми только и имеет дело наука), путая поводы, условия и причины, Толстой приходит к выводу, что "ничто не было исключительною причиной события, а событие должно было совершиться только потому, что оно должно было совершиться" (VII, 5, 6). Это изумительное объяснение ясно показывает, что Толстой, приняв понятие необходимости, не умел с ним справиться; в иные минуты он ясно понимал, что существуют же законы исторического движения, и иногда он именно этот смысл придавал своему утверждению, что событие совершилось потому, что должно было совершиться (VIII, 76). Но в чем и где искать эти законы — вот вопрос, перед которым складывал оружие Толстой, смиренно признавая, что фатализм неизбежен в истории, что "ход мировых событий предопределен свыше" (VII, 254). Он доходит, наконец, до геркулесовых столпов, признавая, что Провидение "в своих личных целях" (!!) заставило людей участвовать в наполеоновском нашествии на Россию (VII, 115). (Надо, впрочем, заметить, что грамматическая конструкция фразы Толстого до того плоха, что еще неизвестно, к Провидению или к людям относится выражение, взятое в кавычки.)

Но как бы то ни было, Толстой, конечно, не мог удовлетвориться ответом, что то или иное событие — например, наполеоновское нашествие — совершилось потому, что совершилось, или потому, что такова была всемилостивейшая воля Провидения; он понимал, что ответить так — значит ничего не ответить. Поэтому Толстой изобретает закон исторического движения народов с запада на восток, а потом с востока на запад. В этом, вопреки самому себе, он видит даже смысл, разумность исторических событий начала XIX века. Провидению угодно было, чтобы народная волна хлынула с запада на восток, разбилась у стен Москвы и чтобы вторая народная волна хлынула с востока на запад и от Москвы докатилась до Парижа, — в этом "основной, существен-

ный смысл европейских событий начала нынешнего столетия" (VIII, 276). Для этого, по приказанию Провидения, совершается французская революция, возвышается Наполеон и вообще совершается то, что должно было совершиться... В этом изумительном объяснении курьезнее всего искреннее убеждение Толстого, что его объяснение действительно что-то объясняет; стоит только допустить "закон" Толстого — и все становится понятным: "...допустим, что *должны* были люди Европы, под предводительством Наполеона, зайти в глубь России и там погибнуть, — и вся противоречащая сама себе, бессмысленная, жестокая деятельность людей, участников этой войны, становится для нас понятною" (VII, 115).

Глубочайшее философское падение Толстого в этой своеобразной "философии истории" представляется слишком очевидным, чтобы нуждаться в комментариях; впрочем, этому вопросу посвящена уже особая литература, так что мы тем более можем пройти мимо. Мы хотели только отметить крайний фатализм всей этой противоречивой и путаной теории, которую еще Шелгунов (в 1870 г.) по справедливости назвал "философией застоя" и "философией коллективного фатализма". Как видим теперь, в "Войне и мире" не только отрицается роль личности в истории, этого мало. Толстой проповедует, далее, полное подчинение личности воле Провидения, ибо ход мировых событий предопределен свыше. Противопоставляя самонадеянному Наполеону Кутузова, этого верного блюстителя личных целей Провидения, он предоставляет ему только минимальное психологически-регулирующее значение на толпу и даже не позволяет ему самому додуматься до необходимости перехода русской армии с рязанской дороги на калужскую, ибо это тоже должно было случиться фатально... В Кутузове Толстой старательно подчеркивает "отсутствие всего личного"; Толстого особенно утешает то, что в Кутузове "не будет ничего своего. Он ничего не придумает, ничего не предпримет" (VII, 200), и в этом величайшая похвала шуйцы Толстого народному русскому герою, в этом он хочет видеть основную черту русского духа. По крайней мере, в типе Каратаева, который является для Толстого "олицетворением всего русского", эта черта еще раз подчеркнута и дополнена: Каратаев полагал, что "жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла, как отдельная жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал" (VIII, 58). Мы видим, таким образом, что фаталистическая философская теория

Толстого оказала влияние и на обрисовку характеров действующих лиц "Войны и мира"; едва ли это влияние можно признать благотворным.

Общий вывод таков: попытка Толстого решить вопрос об исторической необходимости и свободе привела его к плачевному результату — к философии фатализма, а значит, и к крайнему антииндивидуализму. Делая из личности безвольную деревяшку, которую Провидение ставит на любую клетку шахматной доски, Толстой тщетно старался убедить себя в том, что это не мешает личности иметь свободу во внутренней жизни. Какая уж тут свобода, когда историческая жизнь есть просто ряд шахматных партий, искусно разыгрываемых Провидением? Одна из этих партий началась в середине XVIII века, шахматной доской служила Европа; сначала в этой партии "белые" развивают и концентрируют свои силы, после чего направляют энергичнейшую атаку на заранее намеченный пункт, на какую-нибудь клетку *f7*, или как там она зовется... Человек по слепоте своей думает, что это не квадрат *f7*, а целый город, Москва, с тысячами живых, чувствующих людей, но это только аберрация зрения и близорукость, неумение охватить одним взглядом гигантскую шахматную партию и атаку, предпринятую в личных целях Провидения. Атака отбита, "белым" приходится уводить свои фигуры обратно, и тут начинается стремительная контратака "черных" в противоположном направлении; Париж занят, а Париж — это какая-нибудь клетка *c2* или что-нибудь в этом роде, — и белый король получает шах в Фонтенбло и мат на островах Эльбы и Св. Елены*. Длившаяся полвека партия кончена, и Провидение снова расставляет шашки по своим местам; начинается новая партия... Перечтите III и IV главы первой части эпилога "Войны и мира" (VIII, 276, 284) и судите сами, много ли шаржа в только что нарисованной картине.

И подумать только, что, созидая эту свою антииндивидуалистическую теорию, Толстой в то же время выражал ярко индивидуалистические взгляды, как это мы уже видели выше; тут нет ни смены воззрений, тут нет ни борьбы их — они мирно уживаются рядом, безмятежно идут друг за другом. Изумительный по силе аналитический ум, Толстой был вполне лишен всякой синтетической способности; только этим и можно объяснить ту поражающую с первого же взгляда путаницу его мыслей в одной и той же области, в одно и то же время. У Чернышевс-

кого, а еще более у Писарева мы видели такую же мертвую зыбь индивидуализма и антииндивидуализма, но там хоть точки приложения их были совершенно различны, а отчасти различно и время. У Писарева, например, этический антииндивидуализм уживался с социологическим индивидуализмом и ультраиндивидуализмом; у Толстого же индивидуализм и антииндивидуализм уживаются без всякой борьбы и без всякой смены в одной и той же области социологии и истории. Он одновременно способен метать громы против "историзма" и проповедовать крайний вид историзма — фатализм, утверждать исторический примат личности и считать личность пешкой в руках Провидения. Привести к одному знаменателю свои разноречивые взгляды Толстой не хотел и не мог; исполин по силе анализа, он был слабее ребенка в "гармонизации" своих воззрений; отсюда — режущая дисгармония его взглядов и убеждений.

Антииндивидуализм "Войны и мира" настолько же решителен, насколько бесповоротен индивидуализм статьи "Прогресс и определение образования". Впрочем, и в самом романе можно проследить ту же мертвую зыбь индивидуализма и антииндивидуализма между философией некоторых лиц романа и его философской частью; однако в этом случае противоречие будет лежать уже в разных областях. Мы говорим о том этическом индивидуализме, задатки которого мы уже видели в Пьере. Как можно было примирить этот этический индивидуализм с резким отрицанием личности историко-философскими построениями романа, как примирял это Толстой, — мы не знаем; по крайней мере, он нигде не высказал вполне ясно и определенно хотя бы ту мысль, что фатализм не противоречит этической свободе личности. Пусть это неверно, но на этой почве действительно можно было попытаться основать свои взгляды. Во второй части эпилога к "Войне и миру" Толстой действительно стремится доказать, что этически личность свободна, исторически же — детерминирована (VIII, 371—393), но ведь детерминизм — не фатализм, и в этом все дело. Факт, однако, остается фактом: несмотря на крайний антииндивидуализм историко-философских воззрений "Войны и мира", Толстой в то же самое время является этическим индивидуалистом; те страницы романа, которые не запачканы неудачной quasi-философской теорией, лучше всего показывают, как любит и как ценит Толстой живую человеческую личность.

Этический индивидуализм Толстого был его постоянным спутником при всех бесконечных блужданиях его мысли в самых противоположных направлениях; как известно, в восьмидесятых годах этика стала для Толстого тем центром, к которому притягивались его мысли. К этой эпохе жизни и мировоззрения Толстого мы теперь и переходим, не имея возможности даже мимоходом остановиться на последовательном развитии его взглядов; можно только указать — и это, кажется, теперь признано всеми, — что никакого "перелома" мировоззрения Толстого в начале 80-х годов не было и не могло быть, не могло быть хотя бы уже по одному тому, что из таких "переломов" сплошь состояла вся жизнь, вся деятельность Толстого. Если же в восьмидесятых годах этот "перелом" был несколько резче, то все-таки и в нем имеются только те элементы, проследить которые можно еще у Толстого пятидесятых годов. Все это не входит, однако, в нашу задачу, это дело историков литературы; в дальнейшем мы будем считать общеизвестными основные черты учения Толстого 80-х годов и главное внимание обратим только на то взаимоотношение индивидуализма и антииндивидуализма, которое и теперь не стало менее противоречивым, хотя и значительно изменило свой характер.

## IX

Учение Толстого, толстовство... О толстовстве речь впереди, но уже теперь можно сказать, что Толстой не был толстовцем. Толстовцы — не говорим об исключениях — это в большинстве случаев "servum pecus", стадо рабов; благоговейно прислушивались они ко всякому глаголу, исходившему из Ясной Поляны, и слепо исполняли все услышанное: сегодня учитель шил сапоги, завтра считал это занятие излишним, ибо можно обойтись и без сапог, сегодня он проповедовал необходимость усиленного деторождения, завтра рекомендовал безусловную девственность... Смешно было бы ловить Толстого на этих слишком очевидных противоречиях: не в них суть, а в причинах их возникновения. Сильный аналитический ум Толстого беспощадно вскрывал всю ненормальность отказа женщины от семьи и личной жизни во имя науки, труда и чего-либо подобного; не менее ясно обнаруживал он и глубокую ложь, лежащую в основе современной семьи, — и в обоих случаях Толстой

был прав, с изумительной силой и проникновением вскрывая отрицательные стороны диаметрально противоположных явлений; но он был не в состоянии подвести своему анализу общий итог и синтезировать свои взгляды. "Часто он говорил совершенно противоположное тому, что он говорил прежде, но и то, и другое справедливо" — так говорит Толстой о Платоне Каратаеве (VIII, 57), а мы с еще большим основанием можем сказать о самом Толстом. Мощная индивидуальность его не страдала от этих противоречий, так как в каждый данный момент он глубоко убежденно верил в истинность своего теперешнего взгляда, впитывал его в плоть и кровь, растворял в своей личности. Завтра он с таким же горячим убеждением признает истиной совершенно противоположное — что за беда! Он подчинит и этот новый взгляд своей личности, он индивидуализирует его с той силой, которая возможна только для Льва Толстого. А вокруг него стоят крохотные людишки, порождения эпохи восьмидесятых годов, и трепетно прислушиваются к тому, что сегодня скажет учитель. Ipse dixit,[1] и им больше ничего не нужно: они торопятся подчинить свою убогую индивидуальность чужой мысли, чужой воле, чужому решению... Толстой все решал "для себя одного", для своей гигантской личности; толстовцы из этого решения делали схему, шаблон — и погрязли в беспросветном мещанстве.

Все громадное значение проповеди Толстого восьмидесятых годов заключается в ее этическом индивидуализме; выставляя на первый план этику, Толстой, как мы увидим, по существу, продолжал дело Достоевского и был предтечей того этического движения, которое стало сильным в русской мысли начала XX века. Но и в этой его проповеди этицизма и, так сказать, этизации жизни легко заметить ту же толчею индивидуализма и антииндивидуализма, которая характеризовала его воззрения пятидесятых, шестидесятых и семидесятых годов. Теория "непротивления злу насилием", основная теория Толстого, сама в корне противоречит себе, ибо, с одной стороны, она осуждает насилие над личностью человека и тем самым, с другой стороны, фактически санкционирует его. Это крайне книжная, антииндивидуалистическая теория, над сущностью которой ядовито, резко и справедливо посмеялся еще Достоевский по поводу философии Левина в "Анне Карениной". (К слову сказать, весь этот роман,

[1] Сам сказал *(лат.)*.

с его характерным эпиграфом ”Мне отмщение и Аз воздам”, служит естественным вступлением к теории непротивленства.) Как поступить Левину, если перед ним стоит турок и собирается убить ребенка? ”Неужели дать замучить его, неужели не вырвать сейчас же из рук злодея-турка?” — спрашивает Левина Достоевский.

”— Да, вырвать (отвечает Левин), но ведь, пожалуй, придется больно толкнуть турка?

— Ну, и толкни!

— Толкни! А как он не захочет отдать ребенка и выхватит саблю? Ведь придется, может быть, убить турку?

— Ну, и убей!

— Нет, как можно убить! Нет, нельзя убить турку. Нет, уж пусть он лучше выколет глазки ребенку и замучает его, а я уйду к Кити”... (”Дневник писателя” за 1877 г., № 7—8).

Конечно, последнее немного шаржировано: Левин бы не ушел спокойно к своей Кити, он, вероятно, бросился бы и убил турка, чем ясно показал бы неизбежность расхождения слова и дела при теории непротивленства. Внутреннее противоречие ее заключается в том, что, будучи в принципе индивидуалистичной, она фактически страдает недугом антииндивидуализма. Человеческая личность есть абсолютная ценность, и убийство есть крайний грех против догмы индивидуализма; но почему же мое непротивление насилием факту убийства не есть настолько же резкий антииндивидуализм? Убью ли я или допущу убийство — факт уничтожения человеческой личности остался налицо; что хуже? — оба хуже, и никакая книжно-прямолинейная теория не разрубит этот гордиев узел. Конечно, убийство есть уже крайнее ”зло”, и теория непротивления относится не только к этому крайнему случаю; но ведь на оселке резких примеров и выясняется ценность и прочность теории. А теория Толстого приводила к поистине изумительным, невероятным выводам: стоит вспомнить только его рассказы ”Крестник” (1886) или ”Ильяс” (1885). Идеализация батрачества во втором из этих рассказиков не так возмущает, как эпизод с убийством разбойника во втором: разбойник замахнулся топором на мать крестника, а крестник убил разбойника — и в этом его преступление; все было бы к лучшему, если бы крестник позволил разбойнику убить свою мать (XII, 164—165).

Итак, не противьтесь злому — вот общая формула, вот практическая программа каждого человека и всего человечества. Конечно, когда на земле воцарится вселенс-

кая гармония, когда не будет ни зла, ни насилия, тогда теория непротивленства станет труизмом; но до тех пор еще роса очи выест. Строя свою теорию непротивления злу насилием, Толстой, конечно, отнюдь не впадал ни в квиетизм, ни в индифферентизм: наоборот, он звал на борьбу со злом и указывал лишь новый путь, новый метод борьбы. В чем же была здесь его основная ошибка?

Толстой из фатализма впал в индетерминизм, из антииндивидуализма — в ультраиндивидуализм. Раньше он был убежден в полнейшем историческом бессилии личности, теперь он убежден в ее всесилии, всемогуществе. Человек "все может". История есть лишь ряд выполнений его желаний, и единственная беда в том, что желания его направлены в нежелательную сторону. Но и этому горю помочь легко, нет ничего проще и легче достигнуть вселенской гармонии, земного рая: *"стоит только всем захотеть"*. Это "только" (только!) — поистине великолепно, эта формула — поистине бесподобна; ею так просто и легко разрубаются все проклятые вопросы, хотя бы, например, мучительная проблема индивидуализма. Иногда Толстой сам видит "все безумие такого предложения", что вот, мол, мы "в один прекрасный день вздумаем и сейчас же поправим все это" (XII, 259—260; "Так что же нам делать?", 1884—1885); но не успевает он дописать статьи до конца, как снова возвращается к своей излюбленной формуле: "стоит только понять", "стоит только пожелать", "стоит только сговориться" (например, XII, 292—293 и мн. др.). Удивительно ли, что после этого Толстой категорически отрицает необходимость исторического хода событий, а вместе с тем отрицает и результат этого исторического развития — культуру, отрицает ее и по форме и по содержанию! Формы современной культуры — плоски, мелки и в то же время преступны; содержание ее — никому не нужно, ибо не отвечает на запросы этики; к тому же культура эта мешает свободному, непосредственному расцвету личности на единственно законной почве — на почве религии. Стоит только захотеть — и завтра же эта гнилая культура рухнет, а на земле воцарится царство Божие. Впрочем, царство Божие всегда внутри нас.

Этический индивидуализм всего этого несомненен; человеческая личность дорога Толстому, как нечто наиболее ценное во всем окружающем мире, как то, "чему не может быть оценки, выше чего ничего нет" (XII, 392). Античная мораль, требующая, чтобы "личность всегда

приносила себя в жертву обществу", мораль еврейская — "подчинение своего блага благу избранного народа", наконец, мораль современная, "требующая жертвы личности для условного блага большинства", — одинаково ненавистны Толстому. "Я не могу признать значение своей жизни в иллюстрации (для жизни) других людей; жизнь моя есть моя жизнь, с моим стремлением к благу, а не иллюстрация для других жизней", — заявляет он (XII, 459).

Казалось бы, что в этом достаточно ясно сказывается точка зрения этического индивидуализма; но нет, и теперь у Толстого по-прежнему смешиваются, без всякой надежды на примирение, две диаметрально противоположные точки зрения. С одной стороны, личность есть ничто, человек живет на земле только как средство для неизвестной цели в руках Высшего Существа; здесь повторение толстовского антииндивидуализма былых времен и веры в "личные цели" Провидения. Но, с другой стороны, тот же Толстой и в то же самое время — величайший индивидуалист; хотя он и готов перенести цель жизни в будущее трансцендентное, но он резко протестует против перенесения ее в будущее имманентное, если для такого перенесения человек должен признать себя средством. Вслед за Герценом Толстой повторяет, что цель — не в будущем: цель — это каждый данный момент. Отсюда — его самосовершенствование, его признание царства Божия внутри нас, его этический индивидуализм. Индивидуализм этот Толстой обосновывает на религии и начинает, таким образом, вместе с Достоевским то этико-религиозное течение, с которым мы познакомимся при изучении эволюции русской мысли начала XX века.

Подобно Достоевскому, Толстой приходит к идее "братства", слияния личности с общим, но без обезличения ее. Вся истина заключена в христианской идее отречения от себя и служения другим (см., например, XII, 351). В ряде глав из книги "О жизни" (1887) Толстой вполне ясно и определенно решает вопрос. "Жить для целей личности разумному существу нельзя, — пишет он, — нельзя потому, что все пути заказаны ему, все цели, к которым влечется животная личность человека, — все явно недостижимы... Требования личности доведены до крайних пределов неразумия. Проснувшийся разум отрицает их. Но требования личности так разрослись, так загромоздили сознание человека, что ему кажется, что разум отрицает всю жизнь... Учение истины указывает людям, что вместо

того обманчивого блага, которого они ищут для животной личности, они всегда имеют действительное благо, всегда доступное им...” Это благо и заключается в сознательном самопожертвовании, самоотречении: ”...животные личности для своих целей хотят воспользоваться личностью человека, а чувство любви влечет его к тому, чтобы отдать свое существование на пользу других существ” (XII, 413 и сл.). Когда Толстой в позднейших статьях девяностых годов требует от нас, кроме того, и безусловного отречения от личной воли во имя слепого повиновения ”учению истины”, то он снова приходит к старому своему антииндивидуализму; но нам не для чего идти так далеко, так как и в восьмидесятых годах Толстой достаточно часто отдавал дань этой стороне своих воззрений.

## X

Мы уже знакомы и с противоречиями Толстого, и с их причинами; не будем удивляться поэтому, что, созидая десницей здание этического индивидуализма, Толстой в то же самое время шуйцей подкапывался под него. Человек — отражение Бога, малая часть Его; человек — бесконечность духа в конечном теле; человек — широта и гармония всего мира в одном *Я* — так говорит нам Толстой-индивидуалист; но в то же самое время Толстой-антииндивидуалист безжалостно суживает границы бесконечного духа, отсекает от человеческой личности самое ценное, стирает всю красочность жизни и приходит к буддийской Нирване. ”Человек есть машина, которая заряжается едой”, — пишет Толстой своей шуйцей. Искусство, наука, красота, знание, жизнь — все вздор; человеку нужно лишь ”три аршина земли” для могилы (XII, 367; 145—158 и др.). Долой науку, ибо она не может ответить на основной вопрос: как надо жить; долой искусство — ибо оно не помогает этизировать жизнь... Но шуйца Толстого пишет неразборчиво, криво и косо, несуразно: не будем же удивляться, что она постоянно ошибается адресом, путает сущее с должным, истину и красоту со справедливостью. Чего иного ждать от шуйцы? Утешимся тем, что сам Толстой иногда не исполнял предписания своей шуйцы, всегда жил полной жизнью, синтезируя красоту, истину и справедливость в своем ”я”, в своей могучей, сильной и властной индивидуальности. Этим сам он лучше и полнее всего опровергал свои антииндивидуалистические тенденции. Его

этический индивидуализм всегда был полон, целен, ярок, и только он характеризует собою широчайшую индивидуальность Льва Толстого.

Таков общий результат; не таковы частные факты. Чтобы покончить с ними, нам нужно еще остановиться на социологических и социальных взглядах Толстого последнего времени и на его отношении к свободе внутренней и внешней. Что касается его социологических воззрений, то о них много говорить не приходится. Толстой совершенно сдал в архив свои фаталистические и антииндивидуалистические теории. Мы уже сказали, что от антииндивидуализма фатализма он перешел к ультраиндивидуализму индетерминизма. Личность для него — все, окружающие ее условия — ничто. Он теперь презрительно относится к историческим воззрениям Тэна: "...Тэн был вообще ограниченный человек, иначе нельзя объяснить его стараний свести в истории человечества влияние человека почти на нуль, а главную роль предоставить различным факторам, вроде воды, глины и проч. Разве это не глупость? А Будда! А Христос! Разве они не изменили формы жизни миллионов людей?! Ведь прогрессировать может не глина и вода, а только живая жизнь, руководимая духом, распространяющим в преемственном виде свое влияние на отдаленнейшие века и поколения". (Так, по крайней мере, передает слова Толстого П. Сергеенко в своей книге "Как живет и работает гр. Л. Н. Толстой", 1898.)

Толстой, действительно, никогда не останавливался на влиянии внешних факторов на историческую жизнь человечества, но все-таки не ему бы осуждать Тэна, который со всем своим детерминизмом был всегда противником фатализма, проповедью которого так грешил автор "Войны и мира".

О социальном ультраиндивидуализме Толстого последнего периода — особенно 90-х годов и начала XX столетия — мы скажем несколько ниже. Впрочем, и без того общеизвестно, каким крайним антигосударственником стал Толстой, как мало-помалу он пришел к чистой форме анархизма. Придя к таким результатам, Толстой вполне логично отказался от положительных идеалов политической борьбы: всякая форма государства, будь то республика, деспотия, конституционное королевство, монархизм, одинаково вредна и преступна. Выбора быть не может. На вопрос, что лучше, правовое государство или опричнина, Толстой может ответить только: оба хуже, ибо серебряные кандалы настолько же сковывают челове-

ка, как и железные; дело не в них, а в абсолютной свободе человеческой личности для жизни в Боге. Этот крайний социальный романтизм, до которого не доходили даже славянофилы, лишний раз иллюстрирует то положение, что ультраиндивидуализм, развиваясь до крайних пределов, переходит в свою противоположность и становится антииндивидуализмом: полное презрение к реальной человеческой личности — вот что характерно для этих взглядов Толстого. Он не желает видеть улучшения условий, увеличения свободы личности при переходе от опричнины к правовому порядку; да и к чему эта последовательность перехода хотя бы от условно худшего к условно лучшему, если "стоит только захотеть" — и сразу можно достигнуть вселенской гармонии, царства Божия? К чему желание улучшить абсолютное зло — государственный строй, когда к тому же царство Божие *внутри* нас? Здесь Толстой опять соскальзывает на почву антииндивидуализма, противопоставляя свободу внутреннюю свободе внешней. Удивительно, как живуча эта престарелая мысль, которой питались еще славянофилы, за которую с таким восторгом ухватились восьмидесятники и которая не миновала даже такого титана, как Лев Толстой. Борьба за свободу внешнюю — бесцельна и даже вредна, ибо прежде всего надо "освободить себя самого" от всех внутренних пут, условностей и недостатков. Нравственное *самосовершенствование* — вот что важно, вот что нужно; когда каждый из нас достигнет нравственного совершенства, то все проклятые вопросы решатся в ту же минуту, ибо будет достигнута действительная внутренняя свобода, а не мифическая внешняя...

Тут в своем крайнем ультраиндивидуализме Толстой впадает не только в антииндивидуализм, но даже и... в мещанство, как ни трудно произнести это слово по отношению к Толстому. В следующей главе мы подробно выясним, в чем заключается мещанство теории самосовершенствования, теперь же скажем только, что и в этом случае между Толстым и толстовцами-восьмидесятниками (а также восьмидесятниками нетóлстовцами) — дистанция огромного размера: с одной стороны, перед нами гигантская личность, впадающая в наивные и жалкие ошибки, с другой — толпа карликов, возводящая в догму ошибки великого человека.

Ошибки Толстого слишком очевидны, и вскрывать их не приходится. Сильный аналитический ум, великий искатель и отрицатель, он не в силах создать что бы то ни

было положительное, приложимое к жизни; мыслитель, погруженный в абсолютизм этики и религии, он не видит относительности социальных идеалов; теоретик социального ультраиндивидуализма, он на практике впадает в узкий антииндивидуализм. Искренность его — громадна, прямолинейность — беспощадна, а потому и правда и ложь в его суждениях не прикрыты ничем и разрастаются до колоссальных размеров.

Удивительно ярко характеризует его Достоевский устами какого-то анонимного своего собеседника в "Дневнике писателя" (1878 г., № 7—8): "...автор "Анны Карениной", несмотря на свой огромный художественный талант, есть один из тех русских умов, которые видят ясно лишь то, что стоит прямо перед их глазами, а потому и прут в эту точку. Повернуть же шею направо или налево, чтобы разглядеть и то, что стоит в стороне, они, очевидно, не имеют способности: им нужно для того повернуться всем телом, всем корпусом. Вот тогда они, пожалуй, заговорят совершенно противоположное, так как, во всяком случае, они всегда строго искренни..." Если к этому прибавить еще то, что эти "повороты всем корпусом" могли случаться с Толстым с удивительной легкостью, что, повернув сегодня к одной точке, завтра он обращался к противоположной, то общая характеристика Толстого будет в общих чертах верна. Это не есть обвинение Толстого в поверхностности взглядов, в легкости суждений; наоборот, каждую точку зрения Толстой исчерпывал до конца, захватывал глубоко — и тем крупнее была его ошибка, если он брался за работу "не с того конца". Однако в этом постоянном искании — не слабость, но сила Льва Толстого; сильный человек, он всю жизнь искал истину — и в этом искании сказывался могучий, глубоко действенный дух. Но, к несчастью, в 80-х годах ему показалось, что наконец он нашел абсолютную истину — и он стал пророком, проповедником ее. Его требования этизации жизни — ценны и имеют громадное значение; его социальная программа — наивна. И здесь вечное противоречие, и здесь мертвая зыбь индивидуализма и антииндивидуализма...

Резюмирую. Сильная и яркая индивидуальность, мощно покоряющая себе все окружающее; острый, аналитический ум, разрушающий все путы, связывающие личность, — и в то же время полное бессилие синтезировать свои взгляды, дать освобожденной личности реальную точку опоры. Отсюда — полная беспорядочность, бессистемность, противоречивость взглядов на личность,

беспомощная путаница индивидуализма и антииндивидуализма, выяснить которую мы старались выше. И все это — при несомненном, постоянном признании самоценности и самоцельности человеческой личности, при ярком и рельефном этическом индивидуализме. В этом отношении Толстой является ближайшим союзником и единомышленником Достоевского, этический индивидуализм которого достиг силы, глубины и красоты, небывалой дотоле во всей вековой истории русской мысли[1].

## XI

Толстой пришел к ясно сознанному этическому индивидуализму в начале восьмидесятых годов; Достоевский умер в 1881 году. И, однако, в этическом индивидуализме не Толстому принадлежит последнее, наиболее серьезное и глубокое слово: его гораздо раньше сказал Достоевский, и сказал гораздо глубже. Этический индивидуализм Достоевского бросался в глаза еще в самом начале его деятельности, был очевиден до такой степени, что его отметил даже Добролюбов, совершенно не понявший Достоевского и посвятивший ему одну из самых слабых своих статей ("Забытые люди", 1861 г.). "Каждый человек должен быть человеком и относиться к другим, как человек к человеку, — вот идеал, сложившийся в душе автора помимо всяких условных и парциальных воззрений, по-видимому, даже помимо его собственной воли и сознания, как-то a priori, как что-то составляющее часть его собственной натуры", — говорит Добролюбов про Достоевского. И к этим словам трудно прибавить что-нибудь новое: теперь, когда мы знаем Достоевского не только как автора "Униженных и оскорбленных", но и как творца "Преступления и наказания", "Бесов", "Идиота", его характеристика Добролюбовым остается в полной силе, усугубляется по своему значению. Да, действительно, "человек-самоцель" является заветнейшей мыслью Достоевского, и, быть может, во всемирной литературе нет произведений, так и настолько захватывающе, глубоко и проникновенно убеждающих каждого в правоте этой мысли, как "Преступление и наказание" или "Братья Карамазовы" Достоевского.

"Рыжий урод", князь Валковский (в "Униженных и оскорбленных", 1861 г.), утверждает, что все на свете

[1] Подробнее обо всем этом — в моей книге "Лев Толстой".

— вздор. Что же не вздор? — спрашивает его собеседник, и в ответ на это слышит следующее исповедание веры: "Не вздор — это личность, это я сам. Все для меня и весь мир для меня создан... В основании всех человеческих добродетелей лежит глубочайший эгоизм. И чем добродетельнее дело, тем более тут эгоизма. Люби самого себя — вот одно правило, которое я признаю" (IV, 260). Вот типичная quasi-индивидуалистическая философия, с которой не уставал бороться Достоевский. Личность — это все, говорит индивидуалист; личность — это я, прибавляют к этому князья Валковские. Человек есть цель — вот заповедь индивидуализма; я есмь цель — вот единственное правило, которое признают князья Валковские. Мы уже достаточно подробно останавливались на понятии эгоизма, чтобы возвращаться к этому вопросу; достаточно указать, что такой quasi-индивидуализм имел злейшего врага в Достоевском: вспомним, что именно это "личное начало" Достоевский считал причиной всех зол, царящих на Западе, что это начало "самоопределения в своем собственном Я" Достоевский противопоставлял растворению личности в братстве, для чего, однако, "именно надо стать личностью".

И вовсе нет необходимости быть "рыжим уродом", подобно князю Валковскому, чтобы придерживаться таких крайних взглядов на свою личность как на цель, а на человека вообще — как на средство. В "Подростке" (1875) такова именно философия наивно-комичного подростка, Аркадия Макаровича; Я — цель, такова его основная мысль. "Личная свобода, то есть моя, собственная-с, на первом плане, а дальше знать не хочу", — торопливо заявляет он при первом же знакомстве. "Да зачем я непременно должен любить моего ближнего или ваше там будущее человечество, которое я никогда не увижу, которое обо мне знать не будет и которое, в свою очередь, истлеет без всякого следа и воспоминания!" "...Я один только раз на свете живу! — восклицает он далее. — Позвольте мне самому знать мою выгоду: оно веселее. Что мне за дело о том, что будет через тысячу лет с этим вашим человечеством, если мне за это, по вашему кодексу (он говорит о социализме), — ни любви, ни будущей жизни, ни признания за мной подвига? Нет-с, если так, то я самым преневежливым образом буду жить для себя, а там хоть бы все провалились!" (VIII, 56—58; ср. X, 349—352.) Таков этот крайний этический антииндивидуализм, признающий все средством для достижения единой цели — Я. Познакомимся теперь с обратной сторо-

ной медали, с этическим ультраиндивидуализмом, для чего обратимся к типу Кириллова в "Бесах" (1870).

Кириллов, один из самых удивительных и глубоких литературных типов, какие только нам известны, в настоящую минуту интересует нас только как выразитель определенного решения проблемы индивидуализма. Это — однодум, которого Бог "всю жизнь мучил" и который, наконец, сам хочет сделаться Богом. Он счастлив в узких границах своей глубокой мысли; он любит жизнь, он любит все на свете, его веселит каждый "лист зеленый, яркий, с жилками", он молится всему: "...видите, паук ползет по стене, я смотрю и благодарен ему за то, что ползет". Но в то же самое время он сознает, что "жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен"; он живет желанием победить этот страх, эту боль и тем очистить дорогу высшим формам жизни: "...теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет все равно — жить или не жить, тот будет новый человек... Он придет, и имя ему будет человекобог. — Богочеловек? (переспрашивает Кириллова Ставрогин) — Человекобог, в этом разница" (VII, 112—113, 228—230). Кому будет все равно — жить или не жить, тот будет новый человек; нетрудно узнать в этих словах Кириллова видоизмененную мысль Достоевского, что добровольное самоуничтожение, самопожертвование личности есть в то же время величайшее ее превознесение; когда такое самоуничтожение станет обычным в человечестве, тогда создадутся и новые, лучшие формы жизни: "...будет новый человек, счастливый и гордый... Он придет, и имя ему будет человекобог..."

Но Кириллов идет по пути этического индивидуализма гораздо дальше самого Достоевского. Этический индивидуализм, признающий человека самоцелью, обыкновенно отстаивает этическую самостоятельность личности от социальной группы, от класса, от общества, от государства. Кириллов идет дальше, отстаивая понятие человека-самоцели — от Бога... "Меня Бог всю жизнь мучил", — говорит он сам про себя замечательно сильно и метко; действительно, вся трагедия Кириллова — в его единоборстве с идеей Бога за этическую самостоятельность человеческой личности. В последние минуты своей жизни он ярче, чем когда бы то ни было, высказывает эти свои мучительные выводы, приводящие его к самоубийству. "Бог необходим, а потому должен быть. — Но я знаю, что его нет и не может быть. — Если нет Бога, то я — Бог.

— Если Бог есть, то вся воля — Его, и из Его воли я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие". Вот главные этапные пункты его идей; в них — весь центр тяжести. Идея Бога всю жизнь давила, всю жизнь мучила Кириллова; придя к своеобразному атеизму, он торжествует победу не только за себя, но и за все человечество. *Если Бог есть, то вся воля — Его, и из Его воли я не могу:* раз это так, то как же не торжествовать Кириллову свою победу в тяжелом единоборстве? Он завоевал волю для каждой личности, ибо личность есть прежде всего воля, желание. И свою победу он должен провозгласить на весь мир, чтобы люди наконец поняли все и сбросили с себя оковы религиозно-этического рабства: "Я обязан неверие заявить... Для меня нет выше идеи — что Бога нет. За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя, в этом — вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать Бога. Пусть узнают раз навсегда".

Человек есть цель и не может быть средством для другого человека, или комплекса их, или даже Бога — так сказал Кант еще за сто лет до Кириллова; Кириллов обратил все свое внимание только на это последнее взаимоотношение: человек — Бог. Он глубоко понял то положение, что *быть средством и быть под чьей-либо волей — вполне тождественные понятия;* вот почему *своеволие* — главный пункт символа веры Кириллова: его "своеволие" есть выражение твердой решимости не быть средством ни для кого, даже для Бога. "Я хочу заявить своеволие. Пусть один, но сделаю". И Кириллов ищет самый полный, последний пункт своеволия; найти его нетрудно: "Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому". Это самоубийство будет полным освобождением человека и человечества, откровением новой, безмерной свободы, уничтожением навсегда страха и трепета, этих проклятий, сопровождающих признание человека средством. Достаточно одному человеку убить себя для своеволия, чтобы освободить и спасти от подчинения чужой воле — воле Бога — всех людей. Все это высказывает Кириллов в своем последнем исступленном монологе: "Я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только бог поневоле, и я несчастен, ибо *обязан* заявить своеволие. Все несчастны, потому что все боятся заявлять своеволие. Человек потому и был до сих пор так несчастен и беден, что боялся заявить самый главный пункт своеволия, и своевольничал с краю, как школьник. Я ужасно несчастен, ибо

ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека... Но я заявляю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу... Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую, страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою" (VII, 594—597).

Кириллов пошел дальше Достоевского в своем стремлении этически освободить человека, и за это Достоевский казнит его безумием и картиной безобразной смерти. Безграничная свобода недоступна человеку, он не может ее вместить — такова мысль Достоевского, и притом одна из его основных и заветнейших мыслей; мы увидим, как впоследствии он отнесся к этой же мысли в "Великом Инквизиторе". Кириллов доходит до крайних пределов ультраиндивидуализма, за что и несет от Достоевского заслуженное наказание... Действительно, если перевести вопрос на обычные наши термины, то что значат слова Кириллова о том, что "если Бог есть, то вся воля Его... если нет, то вся воля моя"? Вся воля Его — вся воля моя: это именно те крайние границы, в которых уже издавна бьется человеческая мысль в беспрерывном колебании от фатализма к индетерминизму. И нет надобности сводить непременно этот вопрос на религиозную почву: Толстой в "Войне и мире" отнюдь не стоял на этой почве, однако категорически утверждал, что "вся воля Его"... Конечно, здесь и "Его" и "воля" понимаются не в прямом смысле, но не в этом ведь и дело: мы говорим пока только о противопоставлении формулы "вся воля — моя" формуле диаметрально противоположной; в эту-то вторую формулу одинаково войдет и религиозный изувер, и автор "Войны и мира", и правоверный мусульманин, и ортодоксальный марксист. Кириллов стоит на почве исключительно религиозной и колеблется между этими же двумя решениями: антииндивидуалистическое и фаталистическое признание, что "вся воля — Его", для него невозможно; ультраиндивидуалистическое утверждение "своеволия" он (как и всякий человек, по Достоевскому) не может вместить. Он не желает признать совместимости религиозной идеи Бога с этической самостоятельностью человека, не умеет согласовать понятия воли Бога со свободной волей человека; задача эта сама по себе совершенно тождественна с проблемой необходимости и свободы на строго философской почве. Кириллов

гибнет потому, что не умеет найти среднего решения — синтезировать свободу и необходимость; он приходит к этическому ультраиндивидуализму и не выносит открытой перед ним безграничной "страшной" свободы.

Князь Валковский и Кириллов — вот два полюса этического индивидуализма, как ни странно ставить рядом два этих имени; как видим теперь, Достоевский одинаково отрицательно относится и к антииндивидуалистическому признанию человека только средством, и к ультраиндивидуалистическому "своеволию". И если мы отвлечемся от внешних форм, забудем впечатления от симпатичного облика личности Кириллова и отвратительного образа князя Валковского, то разве уж так далеки будут в основе "своеволие" и того и другого? Да и в метафизике признание абсолютной необходимости или абсолютной свободы не приводит ли к одинаково уничтожающим личность результатам?

## XII

Где же спасительная середина, по разумению Достоевского? Какой этический индивидуализм он считает приемлемым, единственно возможным? Наиболее полные ответы Достоевский дал в трех произведениях разных времен своей деятельности — в "Записках из подполья" (1864), "Преступлении и наказании" (1866) и "Братьях Карамазовых" (1878). Кроме того, в "Идиоте" (1868) он пытался разрешить этот вопрос не "логикой мыслей", а "логикой образов"; в лице князя Мышкина мы должны видеть, по замыслу Достоевского, цельного, гармоничного человека и, так сказать, глубоко интуитивную натуру. Князю Мышкину, этому бедному "идиоту", нет надобности так или иначе решать мучительную проблему индивидуализма: она для него решена если и не в области мысли и слова, то в сфере чувства. Бесконечно чуткий и тонкий, он вибрирует на малейшее колебание души своего ближнего; всегда устраняя на задний план свое Я, он тем не менее "личность" в высокой степени, а потому в нем есть что-то настолько чарующее, настолько близкое каждому, что невольно он всегда и везде стоит перед читателем на первом плане. В самом заглавии романа сказывается, таким образом, сарказм автора над читателями, над толпой, способной возводить в идеал ненормальное и видеть ненормальное во всем, приближающемся к идеалу. Однако тип князя Мышкина совершенно

не удался Достоевскому (исключая первой части романа), так как сложные и глубокие вопросы, поставленные в этом романе Достоевским, чем дальше, тем больше заслоняли собою симпатичную фигуру "бедного рыцаря", захваченного роковой волной событий и под конец обратившегося в настоящего идиота. Поэтому, оставляя логику образов в стороне, обратимся к той логике мыслей, которой решается проблема индивидуализма в вышеуказанных трех произведениях Достоевского.

В "Записках из подполья" Достоевский борется с тем, что ему кажется этическим и социологическим антииндивидуализмом; основной темой "Преступления и наказания" является провозглашение этического индивидуализма; наконец, в "Братьях Карамазовых" соединены и углублены обе эти точки зрения — вот предварительное краткое пояснение взаимоотношения идей этих трех романов.

Озлобленный неудачник, тусклый и ничтожный, неизвестный автор "Записок из подполья" оказывается в душе, в теории вполне определенно индивидуалистом. Он жаждет жизни, жизни полной и широкой; рационализм кажется ему узостью, душит его, не дает развернуться и жить; примат воли над разумом он выдвигает вперед на четверть века ранее научной психологической школы и, пожалуй, в согласии с незнакомым ему Шопенгауэром. (Примат этот — одна из наиболее постоянных идей Достоевского.) "Рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, — заявляет он, — но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша, в этом проявлении, выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня. Ведь я, например, совершенно естественно хочу жить для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности, то есть какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить..." Этот своеобразный "психологический индивидуализм" превращается далее в яркий и рельефный индивидуализм этический, причем Достоевский дает нам такую блестящую, уничтожающую критику формальной, рационалистической этики, которая делает первую часть "Записок из подполья" бессмертным мировым произведением. (Мы будем говорить в дальнейшем не о неизвестном авторе "Записок", а о До-

стоевском, так как в первой части повести за первым слишком явно стоит второй.)

Формальная, рационалистическая этика, доведенная до своих крайних логических пределов, является типичным мещанством, нудным и тоскливым. Правда, и Кант был в этике формалистом и рационалистом, но никогда не доходил он до тех границ, за которые свободно переступила позднейшая рационалистическая этика, дошедшая до крайних пределов в утилитаризме. Лейбниц верил в возможность создания логической машины; рационалистическая этика хотела сделать из человека машину этическую; она пыталась создать этический свод законов, для практических справок во всяком данном случае. При малейшем сомнении — как мне поступить в том или ином положении? — стоит только порыться в этом своде законов и узнать, что на основании или принципа пользы, или категорического императива* за № 000 этический поступок в этом случае должен быть такой-то и такой-то. Как известно, беспощадная борьба с такой формальной, рационалистической, мещанской этикой является одной из главных заслуг Нитцше, центром, к которому можно свести все разрозненные элементы его философии; Достоевский опередил Нитцше в этом отношении и по справедливости может считаться одним из предшественников немецкого философа. Формальная этика в своем разработанном и законченном виде кажется ему насмешкой над живой, мыслящей и чувствующей человеческой личностью.

Хорошее будет время, иронизирует он, когда будут выведены и установлены все этические законы: тогда будет весьма легко и приятно жить на свете. "Все поступки человеческие, само собою, будут расчислены тогда по этим законам, математически, вроде таблицы логарифмов, до 108 000, и занесены в календарь; или, еще лучше того, появятся некоторые благонамеренные издания, вроде теперешних энциклопедических лексиконов, в которых все будет так точно исчислено и обозначено, что на свете уже не будет более ни поступков, ни приключений". Тогда сам человек превратится в этическую машину, станет чем-то вроде "фортепианной клавиши" или "органного штифтика"; тогда... "ну, одним словом, тогда прилетит птица Каган" и все человечество достигнет незыблемого, навеки нерушимого, полного, идеального счастья... Вся эта увлекательная и заманчивая картина грядущего блаженства осуществима в том случае, замеча-

ет Достоевский, если человеческая воля, человеческое хотенье, человеческая свобода будет разложена на элементы необходимости. Но допустим, что это произойдет, что наука найдет "настоящую математическую формулу" нашей воли, что воля эта будет "расчислена по бумажке", что разум окончательно займет место воли ("если хотенье стакнется когда-нибудь совершенно с рассудком, так ведь уж мы будем тогда рассуждать, а не хотеть..."); допустим на минуту все это — тогда человек сейчас же перестанет и хотеть, замечает Достоевский. "Ну, что за охота хотеть по табличке? Мало того: тотчас же обратится он из человека в органный штифтик или вроде того; потому что, что же такое человек без желаний, без воли и без хотений, как не штифтик в органном вале?" (III, ч. II, 89—92).

Вот резкий этический антииндивидуализм, диаметрально противоположный крайней индивидуалистической философии Кириллова. Тот погиб от чрезмерной свободы, здесь же человечеству уготована гибель от безграничной необходимости. "Ведь если мне, например, когда-нибудь расчислят и докажут, что если я показал такому-то кукиш, так именно потому, что не мог не показать, и что непременно таким-то пальцем должен был его показать, так что же тогда во мне *свободного-то* остается?.." А между прочим, только в свободе вся цель, весь смысл человеческой жизни: "Человеку надо одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела..." Самостоятельность хотенья для человека — самое ценное из всего существующего в мире, "потому что, во всяком случае, сохраняет нам самое главное и самое дорогое, т. е. нашу личность и нашу индивидуальность". И это стремление сохранить свою свободную личность настолько велико в человеке, что он не променяет его на самые очевидные выгоды, размеренные математически и очевидные, как дважды два четыре. Ведь это "дважды два четыре есть уж не жизнь, господа, а начало смерти", ибо есть мертвая рациональная формула, между тем как без иррационального человек сам превращается в расчисленную таблицу логарифмов (III, ч. II, 91—93, 97). С этой ненависти к рациональному начинается борьба Достоевского с ненавистным ему социологическим антииндивидуализмом, олицетворяемым в "Хрустальном дворце".

## XIII

Здесь нам приходится коснуться отношения Достоевского к социализму, о чем подробнее речь будет ниже. Нет сомнения, что вся первая часть "Записок из подполья" направлена по адресу только что вышедшего тогда романа Чернышевского "Что делать?" с его проповедью "фурьеризма"*. К фурьеризму и прочим видам социализма Достоевский (после возвращения с каторги) питал непримиримую ненависть; он отождествлял социализм с полным порабощением личности, атрофированием индивидуальности. В "Бесах" он пытался иллюстрировать свою мысль типом Шигалева, этого представителя самого крайнего социализма, запутавшегося в собственных данных и от безграничной свободы заключавшего к безграничному деспотизму.

Содержание этой шигалевщины следующее: человечество делится на две неравные части, причем одна десятая доля получает свободу личности и безграничную власть, остальные же девять десятых теряют личность, обращаются в стадо и живут в покорном, рабском, состоянии, в счастье безграничного повиновения (VII, 391; развитие этой мысли мы увидим в "Великом Инквизиторе"). "Каждый принадлежит всем, а все — каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное, равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, — не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшие способности не могут не быть деспотами и всегда развращали более, чем приносили пользы; их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями — вот шигалевщина!.." (VII, 404—405).

И в таком отвратительном социальном антииндивидуализме Достоевский видит главную суть социализма. Ясно отсюда, что о реальном социализме Достоевский имел весьма смутное понятие, вроде того, каким обладал милейший Коля Красоткин: "...это коли все равны, у всех одно общее мнение, нет браков, а религия и все законы как кому угодно, ну и там все остальное" ("Братья Карамазовы", XII, 623). Сражаясь с шигалевщиной, с крайними течениями коллективизма, Достоевский победоносно воевал с соломенными чучелами, изготовленными предварительно им же самим; так очень нетрудно одерживать

победы. Гораздо труднее было бы критически разобраться в индивидуалистических и антииндивидуалистических концепциях реального социализма. В высшей степени наивно было бы, однако, объяснять отрицательное отношение Достоевского к социализму исключительно его малой осведомленностью... Мы увидим, что центр тяжести лежит глубже и что вражда Достоевского к социалистическим концепциям есть непримиримая вражда анархизма с социализмом. Но об этом речь впереди; теперь же, во всяком случае, несомненно одно: Достоевский неустанно боролся с тем, что ему казалось крайним социологическим антииндивидуализмом: эту борьбу можно проследить сначала по "Запискам из подполья", затем по "Бесам" и, наконец, по "Великому Инквизитору" из "Братьев Карамазовых". О последнем речь впереди; теперь же возвращаемся к "Запискам из подполья".

"Хрустальный дворец" — это тот самый фаланстер, с идеализацией которого Достоевский встретился в "Что делать?". Достоевский иронизирует над тем блаженным, грядущим временем, когда прилетит птица Каган и когда выстроится хрустальный дворец; это будет время, когда разум окончательно возьмет верх над волей, когда человеческие поступки будут расчислены по логарифмическим таблицам, когда человечество поймет свои нормальные интересы и будет строго логично располагать по ним свои те или иные поступки. В эту утилитаристическую теорию мотивировки поступков выгодами Достоевский не верит совершенно. "...Дерзко объявляю, — заявляет он, — что все эти прекрасные системы, все эти теории разъяснения человечеству настоящих, нормальных его интересов с тем, чтобы оно, необходимо стремясь достигнуть этих интересов, стало бы тотчас же добрым и благородным, — покамест, по моему мнению, одна логистика! Да-с, логистика!.." Утилитаризм, доведенный до своих логических пределов, неминуемо ведет, по мнению Достоевского, к отрицанию свободы воли, к явному примату разума; к такому же отрицанию свободы ведет и "Хрустальный дворец", в котором все будет так размерено, разграфлено, обосновано на обоюдной выгоде.

И если даже "Хрустальный дворец" и впрямь когда-нибудь осуществится, то возмущенное чувство свободы человека не позволит ему существовать долгое время: очень уж скучно будет в этой "чрезвычайно благоразумной" жизни, так скучно, что человек, пожалуй, захочет чего-нибудь весьма невыгодного и весьма неблагора-

зумного. "...Среди всеобщего будущего благоразумия возникает какой-нибудь джентельмен, с неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмешливой физиономией; упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного раза, ногой, прахом, единственно с той целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, — иронизирует дальше Достоевский, — но обидно то, что, ведь, непременно последователей найдет: так человек устроен..." Обидно для строителей хрустального дворца, но — к общему счастью человечества; пусть это принесет людям невыгоду и страдание, но "человек иногда ужасно любит страдание" (тоже одна из любимых мыслей Достоевского) и охотно перенесет его, чтобы снова завоевать себе свободу хотенья, свободу индивидуальности, чтобы подтвердить самому себе, что "люди все еще люди, а не фортепианные клавиши...". "Я верю в то, я отвечаю за это, — горячо заканчивает Достоевский, — потому что, ведь, все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик!.." (III, ч. II, 87, 90, 97, 94—95.)

Ни фаланстер Фурье, ни тем паче идеал Чернышевского не являются, конечно, тем "хрустальным дворцом", против которого ополчается Достоевский; поэтому "Записки из подполья" (их первая часть) как ответ на теории "Что делать?" — совершенно не выдерживают критики; но именно это несущественно и для нас, и для Достоевского. Важно то, что Достоевский вполне определенно выразил свое глубочайшее отвращение к этическому антииндивидуализму теории утилитаризма, вел с ним упорно и — надо признать — победоносную борьбу; в этом — главное значение "Записок из подполья". Борьба с этическим антииндивидуализмом есть в то же время борьба за жизнь, борьба за красоту жизни; неудивительно поэтому, что Достоевский кончает "Записки из подполья" призывом к настоящей, "живой жизни" и отходной тусклому мещанству, благоразумно живущему "по книжке". С горечью видит он, что это мещанство заполонило собою жизнь... "Да взгляните пристальнее! — восклицает он. — Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живет теперь, и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, — не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться,

что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, *собственным* телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками" (III, ч. II, 177—178).

Остановимся пока на этом, оставляя в стороне целый ряд ценных и глубоких мыслей из этого первого замечательного произведения Достоевского. "Записки из подполья" являются демаркационной чертой в литературной деятельности нашего великого писателя: до 1864 года перед нами — талантливый писатель, стоящий в первых рядах современных ему русских писателей; после 1864 года он — мировой гений, каждым новым произведением открывающий все новые и новые, широкие, неизвестные горизонты. Недаром Нитцше так преклонялся перед глубиной гениального творца "Преступления и наказания" и "Братьев Карамазовых". И пусть эти произведения стоят неизмеримо выше "Записок из подполья", которые, в сущности, не что иное, как проба пера сознавшего свои силы титана; но именно впервые в "Записках из подполья" были ясно высказаны и твердо поставлены все основные, заветные мысли Достоевского, развитию которых он посвятил всю свою остальную жизнь.

## XIV

"Записки из подполья" (1864) являются непосредственным предисловием к "Преступлению и наказанию" (1867); в них мы видели упорную борьбу Достоевского с этическим антииндивидуализмом на почве того, что Достоевский называет "логистикой"; в "Преступлении и наказании" провозглашается этический индивидуализм путем логики фактов и образов, и Достоевский сразу подходит здесь к крайним пределам этического индивидуализма, продолжая попутно наносить удары "Хрустальному дворцу". Для последней цели служит младенец Разумихин, устами которого часто говорит сам Достоевский. Разумихин по-прежнему громит социализм за его мещанство, за его антииндивидуалистические тенденции. "Полной безличности требуют, — возмущается он, — и в этом самый смак находят! Как бы только самим собой не быть, как бы всего менее на себя походить! — Это-то у них самым высочайшим прогрессом и считается..." "Натура не берется в расчет, натура изгоняется, натуры не полагается! — вос-

лицает он в другой раз по этому же поводу. — Оттого так и не любят *живого* процесса жизни: не надо *живой души!* Живая душа жизни потребует, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна! А тут хоть и мертвечинкой припахивает, из каучука сделать можно — зато не живая, зато без воли, зато рабская, не взбунтуется" (V, 198, 252—253). Знакомые все вещи: мы их слово в слово уже слышали в "Записках из подполья"; даже на "Хрустальном дворце" Достоевский снова вымещает свою злобу, окрещивая так какой-то гнусный трактиришко на Сенной площади... Нам не для чего повторять, что и здесь все эти громы в социализм бьют мимо, выказывая только всю силу индивидуализма Достоевского. Но в "Преступлении и наказании" это и несущественно, об этом речь идет только мимоходом; зато через весь роман проходит одна мысль, доказывается одно положение, на которое нужно обратить главное внимание.

*Человек — цель, а не средство:* таково общее положение этического индивидуализма, составляющее ту ось, на которой вращаются все помыслы, все симпатии, все идеалы Достоевского. Это уже достаточно хорошо известно. В "Преступлении и наказании" мы имеем своеобразное, оригинальное, бесконечно глубокое "доказательство от противного" этого же самого основного принципа этического индивидуализма; в этом — весь смысл романа, все его значение.

В чем состоит "преступление" Раскольникова? Этот вопрос далеко не так прост, как может показаться с первого раза. Преступление его, преступление против духа, началось уже тогда, когда впервые пришла ему на ум его теория "героев и толпы"; убийство старухи-закладчицы есть только последний этапный пункт, последний действенный штрих, заключивший собой всю теорию. Основная мысль Раскольникова, казалось бы, не так уж нова: разделение человечества на две неравные группы, причем большей частью жертвуют ради блага меньшей части; эту мысль впоследствии разовьет Шигалев в "Бесах", предлагая дать безграничную свободу одной десятой части человечества и безграничное право над остальными девятью десятыми; еще было бы лучше — хотя, к сожалению, невыполнимо — взорвать на воздух девять десятых человечества ради блаженства одной десятой части... Но эта идея, одобряемая Шигалевым, есть лишь почти дословное повторение одной мысли Белинского (которую Достоевский не мог знать в 1870 г.) в его письме к Бот-

кину (от 28 июня 1841 г.): "Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную..." Интересное совпадение! Но не в нем теперь дело. Идя еще дальше назад, мы найдем однородную идею даже у Фонвизина — о необходимости жертвовать одной частью людей для блага другой части, лишь бы "число жертвуемых соразмерно было числу тех, для благополучия коих жертвуется" ("Выбор гувернера", д. III, явл. V).

Если бы в этом заключалась и теория героев и толпы Раскольникова, то в ней не было бы ничего оригинального, ничего нового и заслуживающего внимания; но в ней не в этом вовсе дело: Раскольников идет глубже этого довольно поверхностного антииндивидуализма. Он действительно делит человечество на "героев" и "толпу", на властелинов и рабов, на сильных и слабых, на "имеющих *право*" и "дрожащую тварь" — и в этом последнем подразделении, подчеркнутом самим Достоевским, главный узел вопроса (V, 417 и др.). Тут вовсе нет речи о жертве одной частью человечества ради блага другой, тут вопрос поставлен гораздо глубже, гораздо страшнее... Предполагается существование сильных людей, "имеющих *право*" — право, конечно, не юридическое, а этическое — преступать все границы этических прав других людей, толпы, "дрожащей твари". "...Люди, по закону природы, разделяются *вообще* на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей *новое слово*... Первый разряд, то есть материал, говоря вообще, люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными... Второй разряд — все преступают закон, разрушители или склонны к тому, судя по способностям..." И это "преступление закона" является для них не только *правом,* но даже и *долгом:* если для своей идеи, своего нового слова такому человеку надо перешагнуть через кровь, то он внутри себя, по совести может дать себе такое разрешение... "Если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытия, вследствие каких-нибудь комбинаций, никоим образом не могли бы стать известными людям иначе, как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек, мешавших бы этому открытию или

ставших бы на пути как препятствие, то Ньютон имел бы право и даже был бы обязан... устранить этих десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству...” (V, 256, 257). Каждый из таких людей сможет сказать про себя: ”Я — цель”, — и может проявить крайнюю форму этического антииндивидуализма — перешагнуть через кровь. В такое положение Достоевский ставит и Раскольникова, как представителя одного из желавших ”иметь *право*”...

Преступление Раскольникова состоит в том, что он признал человека средством для немногих избранных; его преступление в том, что к этим избранным он причислил себя, то есть, другими словами, признал себя целью; его преступление, наконец, в том, что он перешагнул через кровь, достигнув этим последней ступени отрицания человеческой личности и утверждения своей. Если его теория верна, то не имел ли он *права*, действительно, причислить себя к числу лиц, ”имеющих *право*”? Сама его теория — разве это не ”новое слово”, новое и страшное, никем не высказанное раньше? (”У меня тогда одна мысль выдумалась, в первый раз в жизни, которую никто и никогда еще до меня не выдумывал!” — говорит он Соне, и говорит несомненную истину; V, 416.) А убийство старушонки, не есть ли это проведение теории в жизнь, реализация ее, придание ей плоти и крови? Ведь Раскольников ”не старушонку убил, а принцип убил” — это было только первым шагом к выяснению самому же себе истинности своей теории. И между тем в результате — такой позорный, жалкий конец, превращение ”имеющего *право*” в ”дрожащую тварь”... Одно из двух: или разряда людей, ”имеющих *право*”, совершенно нет, или Раскольников по ошибке зачислил себя в этот разряд, будучи в глубине души и характера ординарнейшей дрожащей тварью; или теория Раскольникова совершенно неверна, или ошибка только в ее частном применении...

Сам Раскольников упорно стоит на этой последней точке зрения, с некоторыми просветами в область действительной истины. После убийства старухи он сознал только, что не принадлежит к числу лиц, ”имеющих *право*”... Ведь он и старушонку убил, чтобы убедиться в своей принадлежности к разряду ”героев”, которым все дозволено ради их нового слова. ”Пойми меня, — говорит он Соне, — может быть, тою же дорогой идя, я уже никогда более не повторил бы убийства. Мне другое надо было узнать, другое толкало меня под руки; мне надо

было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу? Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или *право* имею"... И он узнал это после убийства, которое совершил "для себя, для себя одного". "...Я такая же точно вошь, как и все", — восклицает он, не отказываясь от своей теории.

Теория верна, произошла только частичная ошибка в ее применении: он, Раскольников, вообразил себя сильным человеком, в то время как принадлежал к смиренному стаду дрожащих тварей. Это он повторяет в исступлении, когда идет "предавать" себя, это же он повторяет и на каторге. "...Я и первого шага не выдержал, потому что я — подлец! — восклицает он. — Вот в чем все и дело! И все-таки вашим взглядом не стану смотреть: если бы мне удалось, то меня бы увенчали, а теперь в капкан!.. Никогда, никогда яснее не сознавал я этого, как теперь, и более чем когда-нибудь не понимаю моего преступления! Никогда, никогда не был я сильнее и убежденнее, чем теперь!" На каторге он снова хватается за эту же мысль. "...Те люди вынесли свои шаги, и потому *они правы,* — думает он про сильных людей, сумевших перешагнуть через кровь, — а я не вынес, и, стало быть, я не имел права разрешать себе этот шаг" (V, 417, 516, 540). За все время переживаемой им душевной драмы Раскольников только и делает, что решает — и не может решить этот вопрос. Если его теория верна, то что же он сам-то — человек или вошь? "...Я — такая же точно вошь, как и все, — с отчаянием говорит он Соне, а через минуту мрачно замечает — я, может, *еще* на себя наклепал... может, я *еще* человек, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я *еще* поборюсь..." (V, 419). И в этой борьбе с самим собой — вся трагедия Раскольникова, придающая главную цену психологической стороне романа. Но не в психологии тут сила...

Достоевский решает вопрос наоборот: он, конечно, видит центр всего узла не в ошибочном применении Раскольниковым своей теории, а в основном тезисе этой теории, в ее глубоко антииндивидуалистической общей концепции. Раскольников для него есть своего рода reductio ad absurdum формулы: "Я — цель, человек — средство" или своего рода "доказательства от противного" основного положения всего мировоззрения Достоевского, основного положения этического индивидуализма: "Человек — самоцель". Конечно, Достоевский далек от плоского, юридического толкования глубокого содер-

жания своего романа; конечно, смешно понимать дело так, будто "преступление" Раскольникова — убийство старушонки, а "наказание" его — восьмилетняя каторга: дескать, пролил кровь, совершил деяние, юридически наказуемое, не вынес угрызений совести, совершил явку с повинной и понес заслуженное наказание. Да едва ли так кто-нибудь и когда-нибудь понимал этот роман Достоевского, за исключением, пожалуй, Писарева, который уж слишком просто и плоско взглянул на тяжелую душевную драму Раскольникова (см. его крайне слабую статью "Борьба за жизнь", 1867 г.).

Нет, тут вопрос лежит глубже, тут основная проблема является не юридической и не психологической, а чисто этической. "Наказание" Раскольникова — не в каторге, а в нем самом; оно зародилось вместе с его "преступлением", еще когда впервые "это" пришло ему в голову; оно сопровождало его всюду и всегда, хотя и не было "угрызением совести" за убийство: быть может, Раскольников был бы счастлив, если бы вместо испытываемых им мучений его могли посетить угрызения совести... Его "наказание" неизмеримо тяжелее, и им Достоевский казнит его за антиэтическое признание человека средством, за крайнюю точку этического антииндивидуализма — пролитие крови, это покушение на человеческую личность. Его страдание, его наказание — именно в сознании своей ошибки: он ошибся, думая, что для него человек — вошь. Пусть Раскольников объясняет эту свою ошибку тем, что он записался не в тот разряд людей, пусть он думает, что "имеющие *право*" смотрели бы на человека, как на вошь: сам-то он не смотрит так на человека. "Я ведь только вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зловредную", — пытается он оправдать себя перед Соней. "Это человек-то вошь!" — истерически вскрикивает Соня. *"Да, ведь, и я знаю, что не вошь, — ответил он, странно смотря на нее"* (курсив наш).

И это он знал с самого начала. "Неужели ты думаешь, — говорит он потом Соне, — что я не знал, например, хотя того, что если уж начал я себя спрашивать и допрашивать: имею ли право власть иметь? — то, стало быть, не имею право власть иметь. Или что если задаю вопрос: вошь ли человек? — то, стало быть, уж не вошь человек *для меня,* а вошь для того, кому этого и в голову не заходит". Но вот он пошел и убил, "для себя убил, для себя одного". Угрызений совести у него нет — Достоевский казнит его сознанием ошибки. "Страдай, коль созна-

ет ошибку, — говорит Раскольников про дрожащую тварь, записавшуюся в разряд "имеющих право", — это и наказание ему, — опричь каторги". Но это страдание и тяжелей каторги; по крайней мере, Соня умоляет Раскольникова предать себя, чтобы избавиться от страшной внутренней муки. "...Может, я еще человек, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я еще поборюсь", — мрачно заявляет Раскольников, и на его губах "выдавливается" надменная усмешка. "Этакую-то муку нести! — в отчаянии восклицает на это Соня. — Да ведь целую жизнь, целую жизнь!" (V, 414, 417, 261, 419.)

Вот в чем "наказание" Раскольникова, перед которым и каторга кажется нестрашной. Как бы там чувствовал себя после убийства старушонки-ростовщицы какой-нибудь Наполеон — для нас теперь безразлично, если бы даже он, действительно, придушил старушонку "без всякой задумчивости", то этот один факт не доказал бы его принадлежности к категории людей, "имеющих право" и несущих миру новое слово... Один из обитателей "Мертвого дома", описанный Достоевским, совершенно спокойно, "без всякой задумчивости", совершил целый ряд убийств, что не мешало ему быть именно человеком толпы, бездарностью и безличностью. (См. в "Мертвом доме" тип, напр., Лучка.) Дело не в Наполеоне, а в Раскольникове, не в мертвой абстракции, а в живом человеке; этот живой человек принужден со злобой и негодованием признать, что для него человек — не вошь. Таким образом, в теории "героев и толпы" лежит преступление Раскольникова: в ней же и его наказание...

## XV

Не может, кажется, быть двух мнений об отношении Достоевского к теории Раскольникова; все "Преступление и наказание" — суд над этой теорией и осуждение ее; и, однако, в оценке смысла романа мнения сильно расходятся. Одно из них мы не можем обойти молчанием, так как оно резко противоречит тому, что́ мы старались выяснить выше. Это мнение (Д. Мережковского из его интересного двухтомного исследования "Л. Толстой и Достоевский", 1900 г.), мнение вполне оригинальное, гласит, что в "Преступлении и наказании" Достоевский не видел ни преступления, ни наказания, что, напротив, весь смысл романа состоит в полной этической *безнаказанности* Раскольникова: он убил старуху, следуя теории, что "все позволено" выдающимся людям для

достижения ими их идеи; убил — и почувствовал этическую пустоту... Он заглянул в бездонную глубину человеческой совести — и увидел зияющую пустоту, увидел полную свободу, не имеющую никаких границ. Этой-то свободы он и не выдержал, не вместил (см. op. cit., т. II, с. 128 и сл.). Одним словом, согласно этому мнению и объяснению, к Раскольникову приложимо все то, что выше мы имели случай отнести к типу Кириллова. Однако в этом объяснении есть один существенный недостаток: оно не подтверждается ни единой мыслью, ни единой фразой Раскольникова; когда же автор этого объяснения пытается доказать, что в глубине души такой смысл роману придавал и Достоевский, то это оказывается уже покушением с негодными средствами, ибо слишком легко доказать, что точка зрения самого Достоевского была диаметрально противоположна.

Страдание есть путь искупления — быть может, эта мысль очень не нова, очень шаблонна, мизерна и т. п., но нет никакого сомнения, что именно на этой точке зрения стоял Достоевский: это была его любимейшая и заветнейшая идея, и в ней не было ничего шаблонного и плоского. Еще в предисловии к "Преступлению и наказанию", то есть в "Записках из подполья", Достоевский подробно анализирует идею страдания, в котором находит "единственную причину сознания". И здесь, и в более ранних своих произведениях он постоянно логикой мыслей и психологией образов стремится доказывать, что человеку необходимо страдание, более того, — что человек до страсти любит страдание. (Обратив внимание на эту одну сторону творчества Достоевского, Михайловский назвал его "жестоким талантом".) Это "страдание" не только лежит в основе творчества Достоевского, но и переносится им в глубь народной жизни. "Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем", — пишет Достоевский в своем "Дневнике писателя" (в 1873 г.). В этом страдании — бесконечное, ядовитое наслаждение, в этом мучительном наслаждении часто таится преступление, но в этом же страдании и очищение, и искупление — именно такова основная мысль Достоевского: вспомним рассказанный им эпизод о споре: "кто кого дерзостнее сделает"? Вызвавшийся сделать "дерзностнее всех" изнемогал от ужаса, испытывая в то же время "адское наслаждение собственной гибелью" — так себе представляет все дело Достоевский; тут в са-

мом преступлении — страдание... Но в страдании же и искупление: недаром этот же преступник пред собственной совестью впоследствии "сам за страданием приполз" (IX, 204—213).

Да, несомненно, что, по Достоевскому, страдание есть путь искупления, несомненно, что именно он говорил устами Дуни Раскольникову: "Разве ты, идучи на страдание, не смываешь уже вполовину свое преступление!" Несомненно, что именно его мысль высказывает Соня: "Страдание надо принять и искупить себя им" (V, 418, 515 и др.). И как мог Достоевский, веровавший в то, что страдания Богочеловека искупили преступления мира, не стоять на точке зрения искупительности страданий? Впрочем, у нас есть более веские доказательства нашего взгляда, чем все предыдущее. Не будем говорить о том, что в "Братьях Карамазовых" Достоевский повторяет свою любимую идею и устами Мити, и устами Алеши; Митя колеблется в ответ на предложение бежать из каторги. "А совесть-то? — мучительно раздумывает он. — От страдания ведь убежал! Было указание — отверг указание, был путь очищения — поворотил налево кругом". Алеша также высказывает мысль, что "преступивший" не имеет права "отвергать свой крест" (XII, 705, 904).

Таких мест можно указать еще несколько, но не в них дело: в тех же "Братьях Карамазовых" есть эпизод, уже окончательно решающий вопрос, — мы говорим о "таинственном посетителе" из рассказов старца Зосимы. Старец Зосима, как мы это еще увидим, постоянно высказывает самые дорогие, сокровенные мысли Достоевского; высказывает он и мысль об искупительности страдания. Таинственный гость старца Зосимы убил из мщения и злобы человека и четырнадцать лет скрывал от всех это преступление и носил наказание за это в своем сердце; наконец он не выдержал гнетущей душевной боли и стал мечтать о том, как он выйдет перед народом и объявит всем, что убил человека. "Наконец, уверовал всем сердцем своим, что, объявив свое преступление, излечит душу свою, несомненно, и успокоится раз навсегда". Каторга не пугает его, ибо что она по сравнению с муками его совести? (У Раскольникова были муки сознания ошибки — но эта разница не меняет дела.) "Знаю, что наступит рай для меня, тотчас же и наступит, как объявлю, — говорит этот таинственный посетитель, — четырнадцать лет был во аде. Пострадать хочу. Приму страданье и жить начну..." И старец Зосима говорит ему то же, что

говорила Дуня, что говорила Соня Раскольникову, что так часто говорят словами Достоевского действующие лица его романов: "Идите, объявите людям. Все минется, одна правда останется... Поймут все подвиг ваш, не сейчас, так потом поймут, ибо правде послужили, высшей правде, неземной". Тот идет, принимает страдание — и одним этим сразу очищает свою душу, искупает грех пролития крови (XII, 362—372).

Обвиняйте, если вам угодно, Достоевского в узости, в плоскости воззрений, но факт остается фактом: Достоевский действительно стоял именно на той обыденной точке зрения, какая принята всем историческим христианством. Пролил кровь — покаялся — понес страдание — искупил грех — такова приблизительно эта общая схема; напрасно только винить Достоевского в шаблоне из-за признания ее. Это один из тех шаблонов, которые неразрывны с сознанием человека: пространственные и временные формы суть тоже, если хотите, шаблоны, ибо общи сознанию всех людей. Этическая норма, принимаемая Достоевским, настолько же общеобязательна, с его точки зрения, как и законы пространственных отношений. "Человек — самоцель", — утверждает он и отвоевывает эту этическую аксиому, с одной стороны, от князей Валковских, с другой — от Кирилловых; для него одинаково неприемлемы и идеалы Раскольникова, и идеалы Сони Мармеладовой: устами Раскольникова он осуждает Соню, устами Сони — Раскольникова. "...Убили! убили!" — в отчаянье восклицает Соня, и в этом восклицании ее осуждение Раскольникова: он счел себя вправе переступить через кровь, перешагнуть через жизнь. И она права в своем осуждении. Но прав и Раскольников, когда осуждает Соню, эту "великую грешницу", также переступившую через жизнь. "Разве ты не то же сделала? — спрашивает он. — Ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... *свою* (это все равно!)..." (V, 326). И он не менее прав, чем Соня. Достоевский им обоим выносит свой приговор. "Я — цель", — говорит Раскольников и переступает через человеческую личность; "Я — средство", — говорит Соня и приносит в жертву себя; и то и другое одинаково далеко от того этического индивидуализма, который с такой силой был проповедуем Достоевским до последних дней его жизни.

В высшей степени интересно отметить, что Толстой в "Войне и мире" не менее решительно осуждает Раскольникова и Соню Мармеладову в лицах князя Андрея и Со-

ни, племянницы Ростовых. Князь Андрей казнится за свою чрезмерно развитую личность, за свой крайний эгоизм, выражающийся в его безмерном честолюбии. "Смерть, раны, потеря семьи... ничто мне не страшно, — признается сам себе Андрей Болконский, — и как ни дороги, ни милы мне многие люди, — отец, сестра, жена — самые дорогие мне люди; но как не страшно и неестественно это кажется, я всех их отдам сейчас за минуту славы, торжества над людьми, за любовь к себе людей, которых я не знаю и не буду знать". Соня казнится за обратное — за чрезмерное забвение своей личности; недаром Наташа применяет к ней слова Евангелия о том, что имущему дается, а у неимущего отнимается. "Она — неимущий: за что? не знаю; в ней нет, может быть, эгоизма — я не знаю; но у ней отнимется и все отнялось". И этой Соне Раскольников мог бы повторить то же, что сказал Соне Мармеладовой: ты преступна, ибо ты загубила жизнь... *свою* — это все равно! И несчастная Соня оканчивает свои дни экономкой-приживалкой в доме своего бывшего жениха, а князь Андрей казнится, в конце концов, сознанием мелочности всех своих эгоистически-честолюбивых планов и намерений. В этих типах и Толстой и Достоевский одинаково проявляли всю глубину своего этического индивидуализма.

В рельефном раскрытии этого этического индивидуализма — весь смысл "Преступления и наказания". Раскольников преступил высшую этическую норму, какая только мыслима человеком; он признал человеческую личность средством, он принципиально произвел высшее нарушение прав чужой индивидуальности — он пролил кровь. Если бы он убил, как простой злодей, из мести, из-за голода, то и в таком случае он нарушил бы высшую этическую норму и тогда должен был бы искупить свою вину страданием, подобно таинственному гостю старца Зосимы; но в таком случае весь роман имел бы смысл обыденного анекдота... Убил — покаялся — пострадал, случайно нарушил закон и искупил вину. Совершенно не то мы имеем в Раскольникове. "...Если б только я зарезал из того, что голоден был, — говорит он однажды Соне, упирая на каждое слово, загадочно, но искренно смотря на нее, — то я бы теперь *счастлив* был! Знай ты это!" (V, 412.) И он прав. Его вина неизмеримо больше: он не только нарушил мимоходом нравственный закон, он *принципиально восстал на него;* его преступление — принципиальное отрицание этической нормы самоцельности че-

ловека, а потому и его преступление, и его наказание получают совершенно особый, глубокий смысл. Здесь Достоевский впервые показал нам гибель смельчака, осмелившегося дерзко коснуться Скинии Завета, осквернить Святое Святых человеческого сознания; занес руку — и был низвергнут, переступил — и пал...

В "Братьях Карамазовых" Достоевский еще дважды коснулся этой же темы, но никогда и нигде не достиг той силы, с которой выступил в "Преступлении и наказании"; никогда так ясно не освещал он глубочайшие проблемы этического индивидуализма. И если возможно хоть отчасти *доказать* принцип самоцельности человека, то в своем романе Достоевский дал гениальное "доказательство от противного" всей системы этического индивидуализма. Глубже его во всей мировой литературе не пошел никто.

## XVI

В "Братьях Карамазовых" мы снова имеем разработку этой же темы, но лишь отчасти, мимоходом, и притом с несколько иной стороны: Иван и Смердяков стоят ближе к Кириллову, чем к Раскольникову, а значит, мы имеем тут дело с уклонением в сторону этического ультраиндивидуализма, а не антииндивидуализма. Раскольников в своем антииндивидуализме гораздо ближе к князю Валковскому, чем к Кириллову или Ивану Карамазову. И пусть не коробит читателя, что мы Раскольникова ставим рядом с Валковским, а Кириллова — со Смердяковым: как ни различна нравственная ценность каждой из перечисленных личностей, но в отмеченных нами парах есть связующее общее. Раскольников со своей теорией является типичным представителем антииндивидуализма; его принцип весьма характерен в этом отношении: "Человек, вообще говоря, — средство; немногим избранным (в том числе и мне) все дозволено". Князь Валковский благоразумно умалчивал про немногих избранных и просто ограничивался утверждением: "Я — цель, мне все дозволено"; впрочем, не в этой жалкой личности дело, и мы упоминаем об этом типе только для того, чтобы подчеркнуть антииндивидуализм Раскольникова. Совсем иное дело Кириллов; он, как мы видели, вообще желает освободить человеческую личность от всяких пут; в этом заключается смысл его единоборства с Богом. Теория Кириллова состоит в том, что "всем все

дозволено", хотя люди этого и не видят по слепоте своей; его задача — открыть глаза людям, отворить дверь к свободе и спасти все человечество. Иван Карамазов пришел к такому же ультраиндивидуализму: во многом он является продолжением и развитием типа Кириллова. "...Коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и ненадобно ее тогда вовсе" — так повторяет мысль Ивана Смердяков — "все позволено" (XII, 748).

Однако между воззрениями Ивана Карамазова и Кириллова есть одна чрезвычайно существенная разница, которая роднит Ивана отчасти и с Раскольниковым. По своим этическим воззрениям Иван Карамазов является средним пропорциональным между Раскольниковым и Кирилловым, теоретически Иван ближе к Кириллову, практически — к Раскольникову. Чтобы освободить все человечество — так думал Иван, по сообщению его alter ego[1], Черта, — "надо всегда только разрушить в человечестве идею о Боге... Раз человечество отречется поголовно от Бога... (то) человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человек-бог". Это почти буквально слова Кириллова, с которым здесь Иван так духовно близок: все дозволено, ибо я — бог, всем дозволено, ибо все — боги. Но дальше начинается уклонение к Раскольникову, скачок от теоретического ультраиндивидуализма к практическому антииндивидуализму. Достижение человекобожества, рассуждал далее Иван, может еще затянуться на тысячи лет, ввиду закоренелой глупости человеческой; поэтому "всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. В этом смысле ему "все позволено". Мало того: если даже период этот и никогда не наступит, то так как Бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человекобогом, даже хотя бы одному в целом мире: и уж, конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека, если оно понадобится. Для Бога не существует закона! Где станет Бог — там уже место Божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... "все дозволено" и шабаш!.." (XII, 768—769). Здесь уже мы имеем переход к практике Раскольникова, при сохранении теории Кириллова: только немногим избранным, только "новому человеку" дано *право* переступать через

[1] Другой я *(лат.)*.

все; Раскольников тоже давал такое право только немногим, несущим "новое слово". Результат одинаков: и Раскольников, и Иван поставили именно себя на это первое место, а потому оба они дерзнули, оба переступили через кровь. Раскольников убил старушонку, Иван позволил Смердякову убить отца: в этом связь "Преступления и наказания" с "Братьями Карамазовыми". Разница в теории: *мне* все позволено, если я новый человек, — решает Раскольников; *всем* все позволено, — говорит Иван Карамазов.

Иван Карамазов убил своего отца. Пусть и Алеша, и Катерина Ивановна убеждают его, что *не он* убийца — он им не верит, и вправе не верить. Он сам знает, что в глубине души если и не желал, то, во всяком случае, ждал убийства своего отца, если и не подбивал Смердякова, то, во всяком случае, и не помешал убийству, хотя мог помешать. И он бессильно внимает обвинениям Смердякова: "Вы убили, вы главный убивец и есть, а я только вашим приспешником был, слугой Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил"; "главный убивец во всем здесь единый вы-с, а я только самый не главный, хоть это и я убил. А вы — самый законный убивец и есть!" (XII, 737, 742 и др.). Иван — "главный убивец" оттого, что именно он вселил в лакейскую душу Смердякова гордую мысль о том, что "все дозволено", которую тот истолковал самым плоским, самым лакейским образом. О Смердякове много говорить не приходится: он, действительно, только Личарда-верный, на котором Достоевский показывает, до какого предела может довести жалкого мещанина титаническая, сверхчеловеческая мысль. "...Не предрассудок ли кровь?" (XII, 823) — этот вопрос, несомненно, стоял и перед Смердяковым, и перед Иваном, и даже перед Кирилловым; все они решили его в положительном смысле. Да, кровь — предрассудок, ибо все дозволено, и вот Смердяков, как мелкий убийца, проливает кровь отца, Иван в принципе допускает пролитие крови, Кириллов проливает свою кровь. Свою, чужую — *это все равно,* можем мы повторить словами Раскольникова: загубить чужую жизнь, загубить свою жизнь — значит одинаково переступить через человеческую личность. Казнь Раскольникова мы видели; Смердяков получает возмездие по заслугам — его лакейская душа не выносит поднятого бремени и он кончает с собой. Иван всех виновнее — и ему приходится нелегко: тяжелым гнетом лежит на его сознании мысль, что не Смердяков, а он — убийца, мысль, доводящая его до мучительной болезни.

Возмездие, наказание — за пролитие крови, за это высшее преступление против человеческой личности... Нам не хотелось бы, однако, повторяем это еще и еще раз, чтобы нас поняли слишком узко, а Достоевского слишком плоско. Торжество добродетели и наказание порока — обычная мораль плохеньких рассказов для детей, и не Достоевскому было проводить эту мораль в своих бесконечно глубоких произведениях. Он позволяет какому-нибудь Павлу Верховенскому (в "Бесах") "без всякой задумчивости" совершить возмущающее душу убийство Шатова и благополучно избегнуть всякой земной и небесной кары; он еще в "Мертвом доме" был знаком с целым рядом проливших кровь людей, которые к своим иногда зверским преступлениям относились вполне равнодушно, — а ведь тут все дело именно во внутреннем "возмездии", а не внешнем. Но он беспощадно казнит тех, которые перешагнули через кровь в силу принципа, принципа отрицания самоцельности человеческой личности или чрезмерного утверждения ее. И в этом, по нашему мнению, Достоевский не только этически, но и *психологически прав*.

Нетрудно представить себе самого закоренелого зверского убийцу, который не чувствует ни малейших угрызений совести; еще легче представить себе "нераскаянного" убийцу, пролившего кровь от голода, ревности, мщения, особенно если все это люди, не дошедшие еще до определенных сомнений и запросов. Но представьте себе человека, который мучительной внутренней работой пришел к убеждению, что в некоторых случаях убийства принципиально дозволительны (Раскольников) или что они дозволены вообще, ибо "все дозволено" (Иван Карамазов); представьте себе, далее, что такой человек действительно убил, и *убил главным образом из-за принципа* — а ведь так убил и Раскольников, и Смердяков. "Я захотел *осмелиться* и убить... я только осмелиться захотел, Соня, вот вся причина!" — объясняет свой поступок Раскольников (V, 416), а Смердяков объясняет, что убил "пуще всего потому, что "все позволено"... (XII, 748). Оба они убили теории ради. И вот в этом случае кажется *психологически* невозможным, чтобы за *таким* пролитием крови не последовало внутреннее возмездие. Возмездие это может выражаться в самых разнообразных формах, будет ли то сознание ошибки у Раскольникова, или сознание своей причастности к не им совершенному убийству у Ивана, или холопская подавленность и принижен-

ность духа у Смердякова, — но возмездие это психологически неизбежно: ведь дойти до мысли о таком "принципиальном убийстве" можно только путем бурного, долгого и мучительного внутреннего процесса, — это особенно ярко выражено у Раскольникова; и есть ли хоть малейшая психологическая возможность предполагать, что после пролития крови этот внутренний процесс может прекратиться, сойти на нет? Не ясно ли, что он должен усилиться, возрасти до громадных, бесконечных размеров, подавить всю психику человека, как бы он ни был глубоко убежден в своей теории? И в этом внутреннем, мучительном процессе лежит все возмездие за намеренное нарушение принципа самоцельности человека; в этом процессе разложения — та страшная мука, перед которой каторга — ничто. Так казнит этический индивидуализм своих крайних отрицателей; и как бы ни называлось это возмездие — укорами совести, сознанием теоретической ошибки, раскаянием и т. п., — мы видим в признании неизбежности его глубокую психологическую и этическую правду Достоевского, ярко высказанную в "Преступлении и наказании", а отчасти и в "Братьях Карамазовых".

## XVII

Мы кончили с этой идеей, которую Достоевский проводил в указанных двух романах. Идя далее, приступая к дальнейшему разбору идей Достоевского, провозглашенных в "Братьях Карамазовых", мы прежде всего должны отчасти реабилитировать Ивана, указать, что он по развитию своих мыслей стоит гораздо выше и Раскольникова и Кириллова, идет гораздо дальше их: он сумел не только построить ультраиндивидуалистическую теорию с антииндивидуалистическим применением ее, но сумел также и перешагнуть через эту теорию. Во время кошмара Ивана теорию эту ("все позволено") излагает Черт, олицетворение всего пошлого, глупого, отброшенного, что только было в самом Иване. Если лакей Смердяков применил на деле теорию Ивана, то Черт, которого Иван тоже недаром называет "лакеем", неустанно напоминает Ивану об этой теории. Иван видит воочию, до какой степени жалка его теория, особенно в том опошленном виде, в каком ее преподносит Черт, олицетворение худшей половины его существа. "...Ты — я, сам я, только с другой рожей, — вос-

лицает Иван, — ты именно говоришь то, что я уже мыслю... и ничего не в силах сказать мне нового!.. Только все скверные мои мысли берешь, а главное — глупые. Ты глуп и пошл. Ты ужасно глуп..." А перед тем как Черт начинает излагать теорию "все позволено", старую теорию Ивана, тот опять с мучением признается: "Все, что ни есть глупого в природе моей, давно уже пережитого, перемолотого в уме моем, отброшенного, как падаль, ты мне же подносишь, как какую-то новость!" (XII, 755, 768).

Итак, теория Ивана — уже пройденный им этап; он ее пережил, он ее перестрадал и отбросил ее, как падаль... От теоретического ультраиндивидуализма и практического антииндивидуализма он перешел к яркому и рельефному этическому индивидуализму. Устами Ивана Достоевский высказывает свои заветнейшие мысли, которые в других произведениях он высказывал и от своего лица; никогда еще он не доходил до таких глубин проникновения, до такой силы отрицания. Раскольников в сфере этической, Кириллов в области религиозной мысли — только предшественники Ивана Карамазова; критика его неизмеримо опаснее, неизмеримо глубже. Прежде сам он, как мы знаем, думал, что для нравственного освобождения человечества в нем надо только разрушить идею о Боге; это не так уж далеко от кирилловской теории о том, что раз Бога нет, то "вся воля — моя". Теперь Иван идет гораздо глубже: он не отрицает категорически существования Бога, а потому с метафизической точки зрения более прав, но в то же время он еще более категорически, чем раньше, отрицает волю Бога, право Его делать человека средством. Он не утверждает, подобно Кириллову, логически и этически противоречивого "своеволия", но он отстаивает от всех, даже от Бога, право человека быть самоцелью. В этом выражается "бунт" его мысли.

Для Ивана Карамазова принятие идеи Бога равносильно признанию абсолютного телеологизма, мировой гармонии, нравственного миропорядка. Есть Бог или нет? — это вопрос, совершенно несвойственный нашему "эвклидовскому" уму, способному познавать только явления, а не сущности, а потому вопрос этот совершенно устраняется Иваном Карамазовым: он начинает с того, что "принимает" Бога. "...Принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его, и цель Его, нам совершенно неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию..." (XII, 279). Но, принимая Бога, принимая цель Его, Иван *не*

*может принять, чтобы средством к этой цели был человек,* — в этом все содержание бунта его мысли. Если на страданиях и слезах одной части людей только и может быть построено счастье и благо другой части, то не надо этого счастья, хотя бы *средством* был один только человек! С религиозной точки зрения это равносильно отрицанию возможности примирения идеи существующего в мире зла с идеей всеблагого Творца мира; на этой почве Достоевский, в лице Ивана Карамазова, и основывает этическую проблему. Нас здесь интересует, главным образом, этическая проблема сама по себе, мысли Ивана о самоцельности человеческой личности, о резком дуализме мира сущего и должного.

Иван намеренно суживает вопрос и говорит не о страдании человечества вообще, а о страдании только детей. Это имеет двоякий смысл, наполовину раскрываемый самим Иваном, наполовину ясный сам по себе. Ребенок — еще не полная человеческая личность, индивидуальность, так что если будет доказано, что личность ребенка ни в каком случае и ни для кого не может быть только средством, то кольми паче это будет относиться к полной и цельной человеческой личности! Это — с одной стороны. С другой — осуждение страдания детей не подлежит тому возражению со стороны фанатиков исторического христианства, которое они всегда выставляют, оправдывая и узаконивая страдания людей вообще: страдание есть возмездие за грехи, за то, что люди "съели яблоко" и "продолжают и теперь есть его". Страдание за *свои* грехи — путь так, с этим Иван вполне готов согласиться; но объяснять страдания детей *чужими* грехами, грехами их отцов и прадедов, — вот что не умещается в его понимании. "...Деточки ничего не съели и пока еще ни в чем не виновны, — рассуждает по этому поводу Иван, — если они на земле тоже ужасно страдают, то уж, конечно, за отцов своих, съевших яблоко; — но ведь это рассуждение из другого мира, сердцу же человеческому здесь на земле непонятное. *Нельзя страдать неповинному за другого, да еще такому неповинному!"* (XII, 282).

Запомним эти подчеркнутые нами слова, в которых сказалось глубочайшее убеждение Ивана (и Достоевского) в самоцельности человеческой личности; мы увидим скоро, что и у Достоевского, так же как у Толстого, была своя шуйца, возводившая именно страдание неповинного за другого в этический закон. Теперь же заметим только то, что Иван, конечно, не отрицает факта страдания неповинных детей; более того, он, конечно, твердо знает

все реальные причины такого факта — причины физиологические, психологические, экономические и т. п.; но он в то же время признает этот факт вопиющей несправедливостью, другими словами, *признавая этот факт, как сущее, он его отрицает, как должное.* "Я не Бога не принимаю, пойми ты это, — объясняет он Алеше, — я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять". Не принимаю Божьего мира — это значит в устах Ивана: не принимаю, что мир построен так, как этого требует нравственное чувство человека; мое нравственное чувство требует, чтобы человек не был средством, на страданиях же детей я вижу именно противоположное. Примирения здесь никакого нет и быть не может, выхода никакого, если только не считать выходом попытку закупорить все свои пять чувств, не спрашивать, не рассуждать, не ставить проклятых вопросов... "Я ничего не понимаю, — продолжает Иван, как бы в бреду, — я и не хочу теперь ничего понимать. Я хочу оставаться при факте. Я давно решил не понимать. Если я захочу что-нибудь понимать, то тотчас же изменю факту, а я решил оставаться при факте..." (XII, 279, 288).

Итак, между сущим и должным Иван признает непримиримый дуализм; однако попытка не ставить проклятого вопроса, не рассуждать на эту тему не может удаться: иначе пришлось бы признать весь наш мир грандиозной и своеобразной системой официального мещанства, для которой "не рассуждать — повиноваться" девиз был общий... И Иван в дальнейшем не только рассуждает, но и беспощадно осуждает ту "всемирную гармонию" будущего, которая вся построена на страданиях живых людей. Он готов признать, что в итоге человеческой истории наступит рай земной или небесный, что в "мировом финале" прекратятся все страдания, искупятся все преступления... ну, одним словом, тогда друг друга обнимем, братие, и возвеселимся... Пусть будет так. Но... тут является два "но".

Во-первых, если все это случится только для немногих людей, венчающих собой всемирную историю, то это не может удовлетворить Ивана. Базаров когда-то возмущался, что из него лопух будет расти, а какой-нибудь Филипп или Сидор будет блаженствовать в белой и чистой избе. С этой довольно-таки неглубокой философией не надо смешивать глубочайший этический индивидуализм Ивана Карамазова: он считает целью не себя, а человека вообще, каждую человеческую личность. Вот почему он не может удовлетвориться вселенской гармонией

немногих, если все остальное человечество послужило ей только средством. За то, что он был средством, он хочет видеть цель: "Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь уже, на земле, и чтоб я его сам увидал. Я веровал, я хочу сам и видеть, а если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если все без меня произойдет, то будет слишком обидно. *Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию*" (курсив наш). Это — первое "но".

Допустим, что препятствие это благополучно устранено, что желание Ивана исполнено, что *все люди* постигли наконец цель и сами стали целью: Иван не может примириться и с этим, так как видит в прошлом бесконечный ряд бессмысленных, ненужных, неповинных страданий. *Страдания искупают вину* — мы знаем, что это заветнейшая мысль Достоевского; теперь он дополняет эту мысль обратным положением: *но неповинные страдания не могут быть искуплены ничем*. "Но вот, однако же, детки, и что я с ними стану тогда делать?.. Слушай: если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию? Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна".

Итак, и рай земной, и рай небесный одинаково неприемлемы для Ивана, ибо и тот и другой построены на страданиях неповинных, которые ничем и никем не могут быть искуплены. Быть может, вселенская гармония не могла быть куплена другой ценой? Но тогда долой эту гармонию, она не нужна нам: "Если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены"... Иван готов согласиться, что с какой-нибудь сверхчеловеческой точки зрения, быть может, станут ясными и приемлемыми безвинные страдания, обращающие человека в средство; но он не хочет этого сверхчеловеческого понимания,

он отказывается от него заранее: "Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так случится, что когда я сам доживу до того момента, али воскресну, чтобы увидать его, то и сам я, пожалуй, воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: "Прав ты, Господи", но я не хочу тогда восклицать. Пока еще есть время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только... замученного ребенка... Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, *хотя бы я был и не прав*. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход[1]. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это я и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, а только билет Ему почтительнейше возвращаю" (XII, 280—290).

Никто и никогда не доходил еще до таких бесконечных глубин этического индивидуализма! Никто и никогда не ставил так гениально проблему самоцельности человека, никто и никогда не вскрывал так ярко всю этическую неприемлемость формулы "Человек — средство"! И как слабо, как бездарно плоско и слабо все то, что пытались возражать Достоевскому даже самые талантливые из его оппонентов! Не говорим уже об официальных представителях церковного взгляда: те только и могли парировать удары Достоевского ссылкой на благость Промысла и на невозможность человеку возвыситься до божественных предначертаний: посему пусть страдают младенцы, невинные дети, а "там видно будет", как говорит про "тот свет" чеховская старушонка (из рассказа "Канитель"). Эта точка зрения, рекомендующая человеку не рассуждать, а повиноваться, превращающая всю всемирную историю в какую-то бесконечную эпоху официального мещанства, нашла еще задолго до Достоевского (и именно по тождественному вопросу) прекрасного представителя в лице поэта Жуковского. В отрывках из его поэтических размышлений (1850) мы находим следующий пас-

---

[1] Любопытно сравнить эти слова Ивана со словами героя трагедии Белинского "Дмитрий Калинин" (1831): "...терпеть здесь, чтобы вечно наслаждаться там! Вот истинно превосходная и вместе преутешительная философия... Как! Неужели вечное блаженство непременно покупается ценою ужаснейших страданий? Дорого же оно приходится!.."

саж: ребенок прыгал с копны сена, рассказывает Жуковский, внизу в сене торчали вилы, проколовшие ребенка насквозь, и он умер в жестоких мучениях. "Как изъяснить это ужасное событие в смысле Провидения?.. где же благость Промысла?.. Ответ на все это простой (уж подлинно!): мы должны не по событиям судить Промысл Божий, а события по Промыслу Божию"... Вот как просто! Мы не останавливались бы на таком упрощенном объяснении, если бы его почти дословно не повторил один из наиболее глубоких комментаторов Достоевского (В. Розанов. "Легенда о Великом Инквизиторе", 1893 г.), впоследствии, впрочем, изменивший свои религиозные воззрения. Другой комментатор, посвятивший тонкому анализу Достоевского (и Толстого) одно из лучших имеющихся до сих пор исследований, Д. Мережковский, отмахивается от проклятого вопроса шаблонной фразой: "Слезинка замученного ребенка — во времени, в явлениях; но перед Богом имеет она и вечное, нуменальное значение, как символ" (Op. cit.; II, 371). Да ведь Иван именно и отрицает нуменальную* точку зрения, он все время подчеркивает, что человек может стоять только на феноменальной, *человеческой* точке зрения, он заранее отказывается от нуменальной истины, купленной тяжелой ценой безвинных страданий! И как легко от всех этих поистине "проклятых вопросов" отделаться признанием сверхчеловеческого смысла безвинной человеческой муки![1]

Нет, с тяжелой проблемой, так глубоко формулированной Достоевским, нельзя разделаться настолько упрощенным способом; возникающие дилеммы, религиозная и этическая, являются, быть может, наиболее тяжелыми и глубокими из всех проблем, стоящих перед человеком. Что касается религиозной проблемы, которой мы касаемся только вскользь, то Достоевский ставит перед каждым верующим три следующих пути на выбор: 1) или — полный гностицизм, боязливое насилие над собою: верь, а не рассуждай, ибо "мы должны не по событиям судить Промысл Божий, а события по Промыслу Божию"... 2) или — при сохранении веры во всеблагого Бога, признание Его непричастности злодействам мира сего, а значит, отрицание Его, как Творца сущего... 3) или, наконец, — при сохранении веры в Творца мира сущего, отрицание его всеблагости, признание Его непричастности миру должного... Первый путь — путь выродившегося истори-

[1] Подробнее обо всем этом — в моей книге "О смысле жизни".

ческого христианства: Достоевский становился на этот путь, когда одолевала его шуйца, но, вообще говоря, не принимал и не мог принимать его. Второй и третий пути формулируют собой непримиримый дуализм сущего и должного, дуализм, непримиримый даже на религиозной ступени. Когда через четверть века после Достоевского неоидеализм XX столетия снова вернулся к религиозной системе, к теодицее, то и он не мог пойти дальше Достоевского на этом пути и ограничился простым принятием второй из указанных возможностей. "Бога мы прежде всего мыслим не как виновника мира, а как идеал мира" (см. сборник "Проблемы идеализма", 1903, с. 130); здесь опять-таки дуализм, невозможность примирить должное с сущим, не вычеркивая одно или другое.

Этическая проблема ставится Достоевским не менее гениально. Самоцельность человеческой личности выясняется на примере ребенка, неполной человеческой личности — и тем полнее, тем сильнее все доказательство. Достоевский с изумительной силой вскрывает всю этическую невозможность для человека признать личность за средство, хотя бы одну только личность, хотя бы для достижения всечеловеческого счастья; тем паче является этически невозможной жертва сотен людей ради блага одного. Одна слезинка безвинно страдавшего ребенка перевешивает на весах высшей человеческой справедливости всю всемирную гармонию: этим Достоевский высказывает свое положение об *этически абсолютном значении человеческой личности;* вокруг этого центра вращаются все мысли Достоевского, к этому центру притягивается все его внимание. Начиная с "Записок из подполья", этой теме и были посвящены в своей существенной части все произведения Достоевского; в "Братьях Карамазовых" она вскрыта в последний раз, с бесконечной проникновенностью и углубленностью. Пусть все это вложено в уста Ивана Карамазова: слишком очевидно, что за ним стоит сам Достоевский; в этом мы еще будем иметь случай убедиться.

Иван Карамазов не ограничивается прямым доказательством своих идей: он подходит к этическому индивидуализму еще с другой стороны, еще раз с "доказательством от противного". Мы говорим про его поэму "Великий Инквизитор". На немногих страницах этой "поэмы" Достоевский достиг, как кажется, кульминационной точки своего творчества; мы не имеем возможности здесь с достаточной подробностью остановиться на том гениальном анализе исторического христи-

анства, который составляет главное содержание поэмы, вместе с раскрытием идеалов христианства истинного. Этого главного пункта мы коснемся мимоходом и ограничимся только этической стороной вопроса, в его связи с известными нам уже взглядами Достоевского.

## XVIII

В "Великом Инквизиторе" прежде всего повторяются и развиваются прежние мысли Достоевского о социологическом антииндивидуализме. Ведь сам Великий Инквизитор есть не кто иной, как Шигалев в монашеской рясе, воплощенный в иезуита XVI столетия. Как мы помним, Шигалев предлагал разделить человечество на две неравные части: одна десятая доля получает свободу личности и господство над остальными девятью десятыми, которые должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо. Великий Инквизитор только развивает и дополняет эту идею, столь глубоко враждебную Достоевскому; дополняет же он ее одной идеей Раскольникова об основном чувстве людей, принадлежащих к этой десятой части человечества: люди эти, по терминологии Раскольникова, "имеющие *право*", ибо истинно великие люди "должны ощущать на свете великую грусть" (V, 261). Причина этой "великой грусти" рельефно вскрывается в "Бесах" на типе Кириллова: человек, стоящий выше общего уровня, познал последнюю свободу, а свобода эта непереносима для человека, он не может ее вместить. Все эти три момента, разрозненные в идеях Шигалева, Раскольникова и Кириллова, с замечательной силой и гармонией соединены в одно неразрывное целое Великим Инквизитором, этим крайним антииндивидуалистом, этим злобным врагом этического индивидуализма.

Христос был величайшим выразителем этического индивидуализма, провозгласителем заветов его, освободителем человеческой личности от всех стягивающих ее социальных, этических и религиозных пут. В основной заповеди Христа — возлюби ближнего, как самого себя, — выражена вовсе не идея плоского и слезоточивого альтруизма, но идея равноценности человеческих личностей, а значит, и идея человека-самоцели. Восставая против Христа, Великий Инквизитор восстает против этического индивидуализма истинного христианства, причем основой аргументации его является идея *непереносимости свободы,* та идея, с которой мы уже встретились при

знакомстве с Кирилловым. По словам Великого Инквизитора, Христос дал людям свободу выбора, а это — страшное бремя, непосильное для человека. "Ты возжелал свободной любви человека, — говорит Великий Инквизитор Христу, — чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою; но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же, наконец, и оспорит даже и Твой образ, и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?.." А отвергнет он и правду и свободу неминуемо, ибо люди "малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики". Правда, на миллионы людей слабых найдется десяток-другой сильных духом людей, избранников, способных перенести бремя свободы и совершенствоваться под этим тяжелым бременем; это-то именно и неприемлемо для Великого Инквизитора: "Ты гордишься Твоими избранниками, но у Тебя лишь избранники, а мы успокоим всех" — так противопоставляет он христианству свою идею, о которой речь ниже. Таким образом, Великий Инквизитор понимает христианство как *страдания миллионов людей от бремени свободы при блаженстве немногих десятков в нравственном самосовершенствовании*. Если таковы действительно формы, в которые выливается христианство, то устами Великого Инквизитора не говорит ли сам Достоевский? Ведь тогда христианство есть не что иное, как духовная шигалевщина, к которой сам Достоевский питал такое отвращение. Разве Достоевский не высказал вполне определенно свое отношение к этому вопросу, категорически заявив (в "Дневнике писателя" за 1876 г.): "Я никогда не мог понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых должны лишь послужить к тому материалом и средством". В этих словах — безусловное осуждение шигалевщины, а в таком случае — и христианства, если оно действительно является религиозно-этической шигалевщиной.

Итак, Достоевский как будто бы согласен с Великим Инквизитором в его осуждении христианства за пренебрежение к интересам реальной личности (!)... Посмотрим, не разделяет ли он положительных взглядов этого переодетого Шигалева, отрицающего шигалевщину; а положительные взгляды его диаметрально противоположны

так понимаемому им христианству. Великий Инквизитор считает идеалом *блаженство миллионов людей в счастье подчинения, при страдании немногих десятков под бременем свободного сознания.* Мы исправим Твой подвиг, — говорит Инквизитор Христу. — Ты дал людям свободу, которая причинила им только страдания; эту свободу возьмем на себя мы, сильные духом, а взамен дадим людям блаженство подчинения. "Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы... И они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостию, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. *Будет тысяча миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла..."* "Говорят и пророчествуют, — продолжает Великий Инквизитор, — что Ты придешь и вновь победишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, *но мы скажем, что они спасли лишь самих себя, а мы спасли всех"* (курсив наш; XII, 292—312). В этом идеале девять десятых человечества блаженствуют за счет страданий одной десятой части: не ближе ли это к воззрениям самого Достоевского?

Нетрудно убедиться, что и отрицательные суждения, и положительные идеалы Великого Инквизитора одинаково противоположны взглядам Достоевского. Понимание христианства Великим Инквизитором характерно для католицизма — в этом основная мысль самого Достоевского, вполне ясная из сопоставления поэмы о Великом Инквизиторе с некоторыми местами из "Дневника писателя", а также и "Идиота" (ср. XII, 292—312 и X, 107—112; VI, 583—585 и др.); недаром Алеша восклицает, возражая Ивану и Великому Инквизитору: "Но... это нелепость!.. и кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать! То ли понятие в православии..." Христианская свобода, выражающаяся в равноценности человеческих личностей, не имеет ничего общего с кирилловским "своеволием" или со свободой Великого Инквизитора; поэтому Достоевский не мог разделять ни положительных, ни отрицательных взглядов этого загримированного Шигалева. Достаточно уже одного того, что, по основному

положению Достоевского, *одинаково антиэтично жертвовать миллионами ради одного или одним ради миллионов людей;* этический индивидуализм покоится на признании абсолютного значения человеческой личности, а значит, сюда совершенно неприменим количественный критерий. "Скажи мне сам прямо, я зову тебя, — спрашивает Иван Алешу, — отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице... и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!

— Нет, не согласился бы, — тихо проговорил Алеша.

— И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились бы сами принять свое счастие на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, остаться навеки счастливым?

— Нет, не могу допустить..."

То, что здесь Достоевский говорит устами Ивана, он буквально, слово в слово повторяет от своего лица в известной пушкинской речи (1880), с той только разницей, что вместо мук "крохотного созданьица", ребенка, он предполагает муки полноправной человеческой личности (ср. XII, 291 и XI, 462).

Итак, в "Великом Инквизиторе" еще раз — и в последний раз — подчеркнут Достоевским глубочайший принцип этического индивидуализма и еще раз заклеймено то этическое мещанство, в котором видят идеал Шигалев и Великий Инквизитор. В этом оба последние вполне сходятся, хотя в идеале первого мы имеем жертву большинством меньшинству, а в идеале второго обратно — жертву меньшинством большинству. Однако обе эти антиэтические дороги ведут к одному и тому же этическому мещанству большинства, причем для Шигалева это — средство, а для Великого Инквизитора — цель. Шигалев, как мы помним, предписывал большинству "потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая"... — для того, чтобы меньшинство могло наслаждаться жизнью, не теряя своей личности. В таком же обращении людей в обезличенное стадо Великий Инквизитор видит самодовлеющую цель, ибо в таком этическом мещанстве — все счастье людей. "...Стадо вновь

соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда, — пророчествует он, — тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы... Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке... Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками... Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть... ибо если бы и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они" (XII, 308). Здесь мы видим воочию предел, его же не прейдеши, этического мещанства: у определенной части людей отнимается даже личное бессмертие (признаваемое для другой части) вследствие полного обезличения их в земной жизни, вследствие их полнейшей узости, плоскости и безличности.

*Отрицая этический индивидуализм, мы неизбежно приходим к этическому мещанству* — вот вывод Достоевского, ясный из поэмы о Великом Инквизиторе. Таким образом, в "Братьях Карамазовых" подведен общий итог проблеме, занимавшей Достоевского со времен "Записок из подполья". Там мы видели борьбу с этическим антииндивидуализмом, в "Преступлении и наказании" этический индивидуализм был ярко и резко вскрыт доказательством от противного; наконец, в "Братьях Карамазовых" мы снова нашли гениально обоснованный этический индивидуализм. Здесь — апогей его силы и яркости, не превзойденный во всей мировой литературе; здесь с небывалой силой высказана основная, главная мысль всего мировоздействия и мировоззрения: *человек — цель, а не средство, человеческая личность имеет этически абсолютное значение*. Нарушение этого принципа Достоевский казнит беспощадно: мы видели это на примерах Раскольникова, Сони, Смердякова, Ивана. Наконец, мы видели, что *общее* нарушение этого принципа ведет, по мысли Достоевского, к общему падению, общему мещанству: к этому приводят все эвдемонистические теории, будь то утилитаризм, фурьеризм, шигалевщина или земной рай Великого Инквизитора.

## XIX

Глубочайший этический индивидуализм Достоевского мы могли затронуть самым поверхностным образом: чересчур богато содержание этого индивиду-

ализма, слишком глубок его захват у Достоевского; однако все существенное не было пропущено нами. Теперь в заключение приходится сказать несколько слов и о "шуйце" Достоевского, которая хотя и не вырастала у него до таких уродливых размеров, как у Толстого, но все-таки часто давала себя чувствовать — по большей части там, где Достоевский от своих глубочайших этических построений переходил к своей наивной и путаной политической программе и общественной платформе. И как это ни странно, но свою шуйцу Достоевский резче всего проявлял именно там, где ему хотелось в возможно большей полноте выказать свою десницу.

Вот, например, старец Зосима, преклонение Достоевского перед которым слишком очевидно; его устами Достоевский решается наконец высказать то "новое слово", которое Россия скажет разлагающемуся Западу и воскресит его. В чем же будет заключаться это "талифа куми"* православной Руси? Это магическое слово — обращение государства в церковь, то есть то, что Достоевский называл русским социализмом (ср. XII, 75, 79, 80, 372, 376 и XI, 521—522): этот "русский социализм" не уничтожает неравенства социальных положений, а, наоборот, закрепляет его, но зато возвышает всех до всеобщего братства на лоне церкви. Старец Зосима, а за ним и Достоевский так провидели наше грядущее: "...даже самый развращенный богач наш кончит тем, что устыдится богатства своего перед бедным, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему, с радостью и лаской ответит на благоденный стыд его. Верьте, что кончится сим; на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство, и сие поймут лишь у нас. Были бы братья, будет и братство, а раньше братства никогда не разделятся..."

Как мы видим, старец Зосима, вероятно, был хорошо знаком с "Зимними записками о летних впечатлениях" Достоевского, ибо повторяет в 1878 году буквально все то, что было сказано тем еще в 1864-м. (Время действия романа "Братья Карамазовы" происходит то как будто бы в 1865 году, то как будто в 1878 году; см. противоречия XII, 6 и XII, 756 и др.) Это все — те же умилительно-наивные мечтания о братстве, растворяющем личность, о личности, находящей полноту индивидуальности в братстве, которые мы видели выше. Настоящая историческая эпоха есть эпоха социального ультраиндивидуализма, "период человеческого уединения", "ибо всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее,

хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит изо всех его усилий, вместо полноты жизни, лишь полное самоубийство, ибо, вместо полноты определения существа своего, впадают в совершенное уединение" (XII, 361). Слияние в братстве только и может спасти человечество — и спасет: "от востока звезда сия воссияет".

Вот новое слово Достоевского. Здесь еще не сказалась его шуйца — мы уже указывали, что его идея "братства" отнюдь не антииндивидуалистична, и мы еще укажем, какое "новое слово" действительно таилось под этой идеей, — но, исходя отсюда, Достоевский неизбежно и роковым образом все больше и больше склонялся к своей шуйце. Вполне ясно она проявила себя наконец в двух идеях: в идее абсолютного самосовершенствования и в идее виновности каждого за всех; впрочем, обе эти идеи логически связаны друг с другом, так же как и с идеей братства. Каждый из людей повинен в грехе "уединения", в социальном ультраиндивидуализме, а отсюда берет начало все зло, царящее в мире: каждый из людей вносит свою долю в это гибельное для человека зло. А потому — "знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле, несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле" (XII, 193; ср. 343, 357—358, 360 и др.). Очевидно, это — та самая "солидарность в грехе между людьми", которую в принципе соглашался допустить и Иван Карамазов (XII, 290).

Вина каждого за всех — это тезис, разумеется, не этический, а религиозный; однако сам старец Зосима указывает этическое противоядие против этого религиозного греха. Каждый из нас виновен за всех, каждый из нас ответчик за каждого человека, повторяет он неоднократно; а "чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле, и что ты-то и есть за всех и за вся виноват"... Нет преступников, нет судей — есть лишь только ответчики друг перед другом: "Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват. Когда же постигнет сие, то возможет стать и судиею. Как ни безумно на вид, но правда — сие. *Ибо был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы*" (XII, 381). Итак, все спасение — в моем

личном совершенстве, абсолютное самосовершенствование искупит грехи мира и приведет к "русскому социализму" — к братству, к царству Божию на земле. В единственном номере "Дневника писателя" за 1880 год Достоевский еще решительнее подчеркивает этот принцип самосовершенствования как единое, самодовлеющее, религиозно-этическое начало. "Нравственные идеи только одни, — заявляет он, — все основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе все, все стремления, все жажды, а стало быть, из него же исходят и все... гражданские идеалы..." Да и сам гражданский идеал "есть единственно только продукт нравственного самосовершенствования единиц" (XI, 491—439).

В признании абсолютного самосовершенствования, в признании вины каждого за всех мы видим проявление шуйцы Достоевского, противоречие его своим же основным положениям этического индивидуализма. Об абсолютном самосовершенствовании отложим речь до следующей главы, в которой мы рассмотрим основные настроения эпохи восьмидесятых годов, благоговейно принявшей принцип самосовершенствования и положившей его во главу угла своего мировоззрения; теперь же коснемся только второго пункта — признания вины каждого за всех и каждого: это — религиозная идея, особенно дорогая Достоевскому. В сущности, эта идея представляет из себя вывернутую наизнанку нашу старую знакомую славянофильскую идею о "нравственной круговой поруке" в "русском социализме", в русской "этической общине". Хомяков шутил, что даже в рай русские мужички попадут только целыми общинами; за этой шуткой скрыта серьезная религиозно-этическая идея: каждый спасается всеми. Достоевский развил отрицательную половину этой мысли и провозгласил виновность каждого за всех. Но эта идея коренным образом противоречит его этическому индивидуализму, ибо это именно та "нуменальная" идея, против которой так горячо восставал Достоевский с "человеческой" точки зрения. Ведь именно эту идею ответственности одного за грех другого и отрицал с громадной силой Достоевский устами Ивана Карамазова, который взбунтовался против этой нуменальной идеи! Правда, Иван готов был признать солидарность в грехе между людьми — и то только условно; но в то же время он указывал, что "детки" исключаются из общего правила. Но ведь Иван ограничивает вопрос ответственностью

и страданиями детей только для сокращения аргументации и к собственной невыгоде (см. XII, 281), так что в принципе вопрос от этого совершенно не меняется. Рассуждение, по которому дети виноваты за грехи своих отцов (а ведь виноват каждый за каждого — так пишет шуйца Достоевского), Иван считает рассуждением из другого мира, "непонятным человеческому сердцу, ибо *нельзя страдать неповинному за другого!..*". И в то время как десница Достоевского наносит удары "правде не от мира сего", шуйца его утверждает, что неповинных нет, и раболепно принимает эту сверхчеловеческую, а потому и бесчеловечную правду.

Надо, однако, глубже вникнуть в "шуйцу" Достоевского, равно как и Толстого. Если мы не остановимся на внешней стороне деяния их шуйц, а обратимся к исследованию внутренних причин, то без труда определим ту почву, которая взрастила отрицательные стороны воззрений этих двух гигантов русской общественной мысли. "Великие люди не с неба сваливаются на землю, а из земли растут к небесам": Достоевский вырос из почвы славянофильства, настолько же жадно восприняв его этический индивидуализм, насколько Михайловский и все другие вожди русского социализма-народничества жадно впитали в себя социологический индивидуализм западничества. Но наряду с этическим индивидуализмом Достоевский впитал в себя из славянофильства и его основную социологическую концепцию — идею *анархизма*. Мы видели, что в славянофильстве анархистские тенденции весьма ярки и определенны и что они основываются на той мистико-романтической почве, на которой было построено и все славянофильство; мы отметили также, что анархизм по своему существу есть характерно романтическая концепция. В Достоевском это сказалось особенно рельефно.

В начале этой главы мы указали, что "почвенничество" Достоевского шестидесятых годов было вырождением народничества, этого *русского социализма;* теперь надо подчеркнуть, что вырождение это повело к возрождению *русского анархизма,* родоначальниками которого были славянофилы и величайшим представителем — Достоевский; это был анархизм романтический, анархизм мистический, уживавшийся в реальной действительности с "православием, самодержавием и народностью"!* Типично анархистские идеи старца Зосимы Достоевский только потому и мог соединять со своей политической реакционностью, что стоял на мистико-романтической

почве и боролся со всякими проявлениями политического реализма и политического позитивизма. Он вел борьбу с русским социализмом, как будто защищая позиции системы официального мещанства и не замечая того, что истинные его позиции находятся на высотах "русского анархизма". И шуйца Достоевского — не в его анархизме, а в его непонимании собственной точки зрения.

Что касается Толстого, то и его народничество шестидесятых годов мало-помалу совершило круг развития и от социализма перешло к анархизму. Но это был анархизм реалистический, в котором мы, несмотря на имена Бакунина, Кропоткина и самого Толстого, видим несомненное contradictio in adjecto[1], как уже отмечали выше; для сотканного из противоречий мировоззрения Толстого это и неудивительно. Здесь важно отметить только тот факт, что и Толстой и Достоевский составляют исключение в группе русской интеллигенции, социалистической в громадном своем большинстве; но исключения эти настолько громадные, что принуждают нас рассматривать параллельно с развитием "русского социализма" в "русский анархизм": первый идет от западников через Герцена, Чернышевского, Лаврова и Михайловского к социал-революционерам наших дней; второй идет от славянофилов через Достоевского к идеалистическому течению начала XX века; первый характеризуется реалистическим, второй — романтическим типом миропонимания. Громадным общественным значением первого и небольшим влиянием второго объясняется наш детальный разбор системы русского социализма и второстепенное место, отведенное русскому анархизму в истории русской общественной мысли. Русское сознание в XIX веке было, вообще говоря, реалистическим, а русская интеллигенция в своем большинстве — социалистической.

## XX

Однако пора подводить итоги. Подводя их, неминуемо коснуться вопроса: почему Толстой и Достоевский очень часто изучаются параллельно, почему имена их так неразрывно связаны одно с другим? С самых различных точек зрения это писатели, взаимно дополняющие друг друга; так, например, Михайловский еще в середине семидесятых годов противопоставлял Толсто-

---

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.

го и Достоевского по их принадлежности к двум противоположным психологическим типам; не так давно Д. Мережковский посвятил противопоставлению Толстого и Достоевского целое исследование, о котором мы упоминали выше. В целом ряде других характеристик и сопоставлений Толстой и Достоевский обыкновенно не столько сопоставляются, сколько противопоставляются друг другу. И совершенно справедливо, так как в очень и очень многом они взаимно дополняют друг друга. Нам, однако, важно было, напротив того, подчеркнуть общие черты их, не противопоставить, а сопоставить Достоевского и Толстого, как безусловно согласных между собой в основном вопросе индивидуализма.

К восьмидесятым годам и Толстой и Достоевский пришли в конце концов к одному и тому же, даже до совпадения мелочей. Оба пришли к идее абсолютного самосовершенствования как к основе всей нравственной и социальной жизни, то есть оба пришли к этическому ультраиндивидуализму; оба пришли к идее виновности каждого за всех (см., например, Толстой, XII, 460; у Достоевского мы это видели выше); оба проявили в этом свою шуйцу, и оба оставили миру грандиозное творение своих десниц, которое вечно будет жить в веках и народах. *И в Толстом и в Достоевском достиг громадной, небывалой силы этический индивидуализм,* получил новое, неизмеримо глубокое выражение. Здесь апогей этического индивидуализма в истории русской (и даже европейской) общественной мысли XIX века.

Михайловский — в области социологии, Толстой и Достоевский — в этике: вот богатый вклад семидесятых годов в сокровищницу русской мысли, вот полное и законченное выражение семидесятых годов. Индивидуализм Михайловского, с одной стороны, Толстого и Достоевского — с другой, оказывается взаимно дополнительным. Вспомним, например, Ивана Карамазова, с его "феноменальной", *человеческой* точкой зрения в вопросе о безвинных страданиях: быть может, эти страдания вполне понятны с сверхчеловеческой высоты, но на нее Иван отказывается подниматься и возвращает Господу Богу свой билет на право входа. Ему дорога человеческая точка зрения, ему дорог человек как цель, а не как ступень к высшей гармонии. Нам близко знакомо все это: почти в тех же самых выражениях и в то же самое время Михайловский отрицал право "высшей гармонии" — общества, общественного организма — делать из личности

средство для своего процветания. Если мы сравним, например, т. III, с. 417—424 сочинений Михайловского и т. XII, с. 279—292 Собрания сочинений Достоевского, то увидим, как социологический индивидуализм первого дополняет этический индивидуализм второго при тождественности исходных точек зрения.

Глубоко интересно и знаменательно то, что и Михайловский, и Достоевский подчеркивают субъективность своих воззрений и вменяют себе ее за особую заслугу; оба они ведут борьбу за индивидуальность, оба хотят стоять на человеческой точке зрения. Михайловский допускает, что теория борьбы за индивидуальность истинна, что благо общественного организма тем больше, чем больше порабощены личности, — и все-таки он возвращает билет на право входа в эту высшую гармонию, хотя бы объективно общество было и ценнее отдельного человека. Он борется здесь с объективным порядком, с "естественным ходом вещей"; человек ему дороже всего. Иван Карамазов также ставит субъективное "nicht!"[1] к своей теории борьбы за индивидуальность; объективная истина, губящая человека, ему не нужна: он не отворачивается от нее, как сделал бы слабый духом, но сметает ее прочь с дороги. Он желает остаться при своей субъективной истине, *хотя бы он был и не прав* (это подчеркивает сам Достоевский, XII, 291), и в этом его этический бунт мысли против Бога, однозначный с социальным бунтом Михайловского против общества. Оба они ставят свое субъективное nicht ко всему объективному и ко всему нуменальному, оба они возвращают билет на право входа в высшую гармонию — будь то рай земной или небесный, оба они ведут борьбу за индивидуальность человека; один из них в области этической проводит то, что в области социальной исповедует другой.

Шире социологического индивидуализма Михайловского, глубже этического индивидуализма Толстого и Достоевского не пошел никто; семидесятые годы, таким образом, дали русской мысли апогей этического и социологического индивидуализма, апогей, особенно рельефный между сумбурной предшествующей эпохой и мещански тусклой — последующей.

---

[1] "Нет!" *(нем.)*

# Примечания

С. 8. Слова, характеризующие Вагнера из "Фауста" И. В. Гёте — воплощение схоластической учености.

С. 17. *Томпаковая посредственность* (томпак — латунь) — метафора, употребляемая Ивановым-Разумником для характеристики людей, лишенных индивидуальных качеств.

С. 20. *"Полярная Звезда"* — литературный альманах, издававшийся Н. А. Бестужевым и К. Ф. Рылеевым в 1823—1825 годах; в нем принимали участие П. А. Вяземский, В. А. Жуковский, А. С. Пушкин; с 1855 по 1868 год выпускался А. И. Герценом и Н. П. Огаревым в Лондоне и Женеве, публиковал материалы декабристов, запрещенные в России произведения, обличительные корреспонденции.

С. 40. *Имманенция* ("свирепая имманенция") — пребывающее внутри чего-либо, внутренне свойственное; термин метафорически употреблялся А. И. Герценом для обозначения тотального государственного контроля или всевластия природных сил над жизнью личности.

С. 60. *"Ты победил, Галилеянин!"* — слова Понтия Пилата; использовались Герценом при обращении к Александру II по поводу отмены крепостного права.

С. 61. *"К молодому поколению"* — прокламация, написанная М. Л. Михайловым и Н. В. Шелгуновым в 1861 году, напечатана в Лондоне при поддержке А. И. Герцена. Нелегально распространялась в сентябре 1861 года в России. В ней критиковалось освобождение крестьян без земли и содержался призыв к революции.

С. 65. *"Русский Вестник"* — литературный и политический журнал, основан в 1856 году М. Н. Катковым. Эволюционировал от "просвещенного" либерализма к охранительству. В журнале печатались "Губернские очерки" М. Е. Салтыкова-Щедрина, "Отцы и дети" И. С. Тургенева, "Война и мир" Л. Н. Толстого, "Бесы" Ф. М. Достоевского. Выходил до 1905 года.

С. 81. *"Русское Слово"* — ежемесячный журнал, издавался с 1859 по 1866 год в Петербурге. В нем активно сотрудничал Д. И. Писарев; придерживался революционно-демократической направленности, поддерживал реалистическое искусство и литературу; приостанавливался и был запрещен в 1866 году после покушения Д. В. Каракозова.

С. 83. *"Библиотека для чтения"* — журнал "словесности, наук, художеств, новостей и мод", выходил с 1834 по 1865 год под редакцией О. И. Сенковского, А. В. Дружинина, П. Д. Боборыкина; выступал против писателей "натуральной школы" с позиций "чистого искусства", хотя в 60-е годы печатал и произведения писателей-реалистов.

*"Время"* — ежемесячный литературно-политический журнал, издававшийся в Петербурге в 1861—1863 годах Ф. М. Достоевским. Орган группы "почвенников", близких к славянофильству. Ф. М. Достоевский привлек к участию в нем А. А. Григорьева, Н. Н. Страхова; журнал вел полемику с "Современником".

С. 94. *Тред-юнионизм, гедизм, аллеманизм, малонизм* — национальные варианты социализма: профсоюзно ориентированное рабочее дви-

жение в Англии; движения последователей лидеров рабочей партии Ж. Геда, рабочей социально-революционной партии Ж. Аллемана и поссибилистического ответвления рабочей партии Б. Малона во Франции.

**С. 107.** *"Атеней (Журнал наук, искусств и изящной словесности)"* выходил в Москве в 1828—1830 годах, издателем был профессор Московского университета М. Г. Павлов; в нем печатались Е. А. Баратынский и Ф. И. Тютчев.

**С. 111.** *Колупаевы и Разуваевы* — художественный образ "хозяйственных мужичков", будущих капиталистов у М. Е. Салтыкова-Щедрина, ставший метафорой для обозначения пореформенного грубого капитализма.

**С. 118.** См. примеч. к т. 1, с. 131.

**С. 128.** *"Свисток"* — сатирический отдел журнала "Современник", выходил в качестве отдельного издания в Петербурге в 1859—1863 годах при активном сотрудничестве Н. А. Добролюбова; публиковал как обличительные произведения, так и пародии.

**С. 156.** *"Морской Сборник"* — журнал, издававшийся под наблюдением Главного морского штаба, выпускался с 1848 по 1917 год в Петербурге, печатал научные и публицистические статьи либеральной направленности.

**С. 172.** *Теория малых дел* ("абрамовщина", по имени либерального народника Я. В. Абрамова) возникла в начале 80-х годов XIX века после разгрома "Народной Воли" и спада народнического движения, связанного с неприемлемостью для общества политического террора. Сводилась к пропаганде настойчивой работы в земстве, школах, кооперативах; находилась под подозрением у правительственных кругов и отвергалась революционерами; ее сторонниками были представители позднего народничества С. Н. Южаков, С. Н. Кривенко.

**С. 179.** *Нигилизм* (от лат. nihil — ничто) — впервые данный термин употребил немецкий философ Ф. Г. Якоби в начале XIX века; представителями русской общественной мысли 60-х годов XIX века трактовался по-разному.

**С. 196.** *Рескрипт от 13 мая* выпущен после покушения Д. В. Каракозова в 1866 году, ограничивал свободу печати (после него были закрыты "Современник", "Русское Слово" и др. издания), стеснял высшую школу, контролировал систему воспитания юношества.

**С. 198.** *Культуртрегерство* — несение культуры в народные массы, феномен духовной жизни Германии второй половины XIX века, в чем-то сродни теории "малых дел" в России.

*Хождение в народ* — массовое движение интеллигенции в России в 1873—1874 годах с целью пропаганды социалистических идей в массах; его лидерами допускалась и возможность крестьянского восстания; центры — кружки "чайковцев" в Москве и Петербурге, "Киевская коммуна"; в целом движение охватило 37 губерний; после ареста в ноябре 1874 года около 4 тысяч участников (наиболее активные были осуждены на "Процессе 193") оно прекратилось или трансформировалось в политизированные движения.

**С. 199.** *Чигиринщина* ("чигиринский заговор") — неудавшаяся попытка членов народнического кружка "южных бунтарей" Я. В. Стефановича, Л. В. Дейча и др. поднять в 1877 году крестьянское восстание в Чигиринском уезде с помощью поддельного царского манифеста и нелегальной крестьянской организации "Тайная дружина".

**С. 200.** *"Набат"* — журнал, основанный П. Н. Ткачевым, издавался в 1881—1885 годах в Женеве и в Лондоне, проповедовал идеи бланкизма. В его публикациях содержались призывы к созданию

боевой централизованной организации, способной осуществить захват власти.

**С. 201.** *"Народная Воля"* — нелегальная газета организации "Народная Воля", выходила в 1879—1885 годах в подпольных типографиях, существовавших в разных городах России, публиковала работы А. И. Желябова, Л. А. Тихомирова и др.

**С. 205.** *"Неделя"* — еженедельная политическая и литературная газета, выходила в Петербурге с 1866 по 1901 год, придерживалась либерально-народнических ориентаций, проповедовала необходимость *"малых дел"*.

**С. 217.** *"Вперед!"* — журнал, издававшийся с 1873 по 1877 год (а не по 1876 год, как у Иванова-Разумника) в Цюрихе и Лондоне, редактировался П. Л. Лавровым; вышло всего 5 номеров. Под тем же названием в 1875—1876 годы в Лондоне П. Л. Лавров выпустил 48 номеров газеты.

**С. 274.** *Телеологизм* (от греч. télos, род. п. téleos — цель и logos — слово, учение) — учение о цели и целесообразности, допускающее существование "конечных причин" в природе и обществе, их творение; антителеологизм отрицает не только наличие этих причин и творца, но и целесообразность развития в целом.

**С. 279.** *Пинакотека* — хранилище произведений живописи, картинная галерея.

**С. 280.** *Катедер-социализм* (от нем. Katheder — кафедра) — разновидность взглядов на социализм, возникшая в Германии 60—70-х годов XIX века; его последователи Г. Шмоллер, Л. Брентано, А. Вагнер признавали значимость идей К. Маркса, но считали возможным мирный переход от капитализма к социализму; отрицали революционное насилие; проповедовался с профессорских кафедр, отсюда и название; в России его положения развивались легальными марксистами.

**С. 290.** "Придайте глубины печать
Тому, чего нельзя понять.
Красивые обозначенья
Вас выведут из затрудненья"

(*Гёте И. В.* Фауст. Ч. I, "Рабочая комната "Фауста".
Пер. Б. Пастернака).

**С. 296.** *Гермафродитизм* — наличие у одного организма женских и мужских половых отличительных признаков, свойственное беспозвоночным; в качестве аномалии встречается у млекопитающих и человека.

*Асцидии* — морские хордовые животные подтипа оболочников.

**С. 305.** *"Гражданин"* — литературно-политическая газета-журнал, издававшаяся с 1872 по 1878 год и с 1882 по 1887 год; в ней сотрудничал Ф. М. Достоевский; выпускалась под редакцией князя В. П. Мещерского и отличалась крайней реакционностью и защитой монархизма; с 1887 по 1914 г. выходила как газета.

**С. 317.** *Десница и шуйца* — правая и левая рука; метафора, использованная Н. К. Михайловским для объяснения противоречия художественного творчества и нравственных исканий Л. Н. Толстого.

**С. 330.** *Фонтенбло, Эльба, остров Святой Елены* — символическое обозначение вех жизненного пути Наполеона I, связанных с отречением от престола (1814), пребыванием с титулом императора на острове Эльба (1814—1815) и в качестве пленника на острове Святой Елены (1815—1821).

С. 348. *Категорический императив* — неукоснительное моральное требование, предписывающее поступать в соответствии с принципом, который может стать и пребывать всеобщим нравственным законом; предполагает отношение ко всякому человеку как к цели, а не только как к средству (И. Кант).

С. 350. *Фурьеризм* — учение Ш. Фурье и сопутствующие ему общественные движения; в 30-е годы получил распространение во Франции, в 40-е — в Германии, Америке, а также России, где нашел отголоски в деятельности петрашевцев, в произведениях Н. Г. Чернышевского; с возникновением организованного рабочего движения потерял свою популярность.

С. 374. *Нуменальный* (ноуменальный) — в философии Канта граница человеческого опыта, "вещь в себе", вещь как она есть сама по себе; в отличие от феноменальной точки зрения затрагивает сущность вещей, допускает их умопостигаемость, а не только познание их внешних проявлений.

С. 381. *"Талифá кумú"* — слова из Евангелия от Марка (5:41), сказанные Иисусом Христом при воскрешении дочери начальника синагоги.

С. 384. *Православие, самодержавие, народность* — принципы теории официальной народности, выдвинутой в 30-х годах XIX века министром просвещения С. С. Уваровым как программа воспитания юношества; в дальнейшем они стали предметом острых дискуссий, в той или иной форме сохранялись до 1917 года; принцип народности получал самые различные трактовки (консервативно-охранительную, славянофильскую, революционно-демократическую и т. д.).

*Примечания составлены*
*И. Е. Задорожнюком* и *Э. Г. Лаврик*

# Указатель содержания

## Глава XXI. Толстой и Достоевский *303*

**Иванов-Разумник**

# История русской общественной мысли

В трех томах

Том второй

Заведующий редакцией
и ведущий редактор издания *М. М. Беляев*

Редакторы *Т. И. Аверьянова, Ж. П. Крючкова*

Технический редактор *Р. Я. Лаврентьева*

ЛР № 010273 от 10.12.92 г.
Подписано в печать 08.12.97 г.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 22,85. Цена 26 400 р.
(С 01.01.98 г. цена 26 р. 40 к.).
Цена для членов клуба 24 000 р.
(С 01.01.98 г. цена для членов клуба 24 р.).

Электронный оригинал-макет подготовлен
в издательстве «Республика».

Российский государственный
информационно-издательский
Центр «Республика»
Комитета Российской
Федерации по печати.

Издательство «Республика». 125811, ГСП,
Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Издательство «ТЕРРА». 113184, Москва,
Озерковская наб., 18/1, а/я 27.